XVII. Band 1931 Heft 4

IMAGO

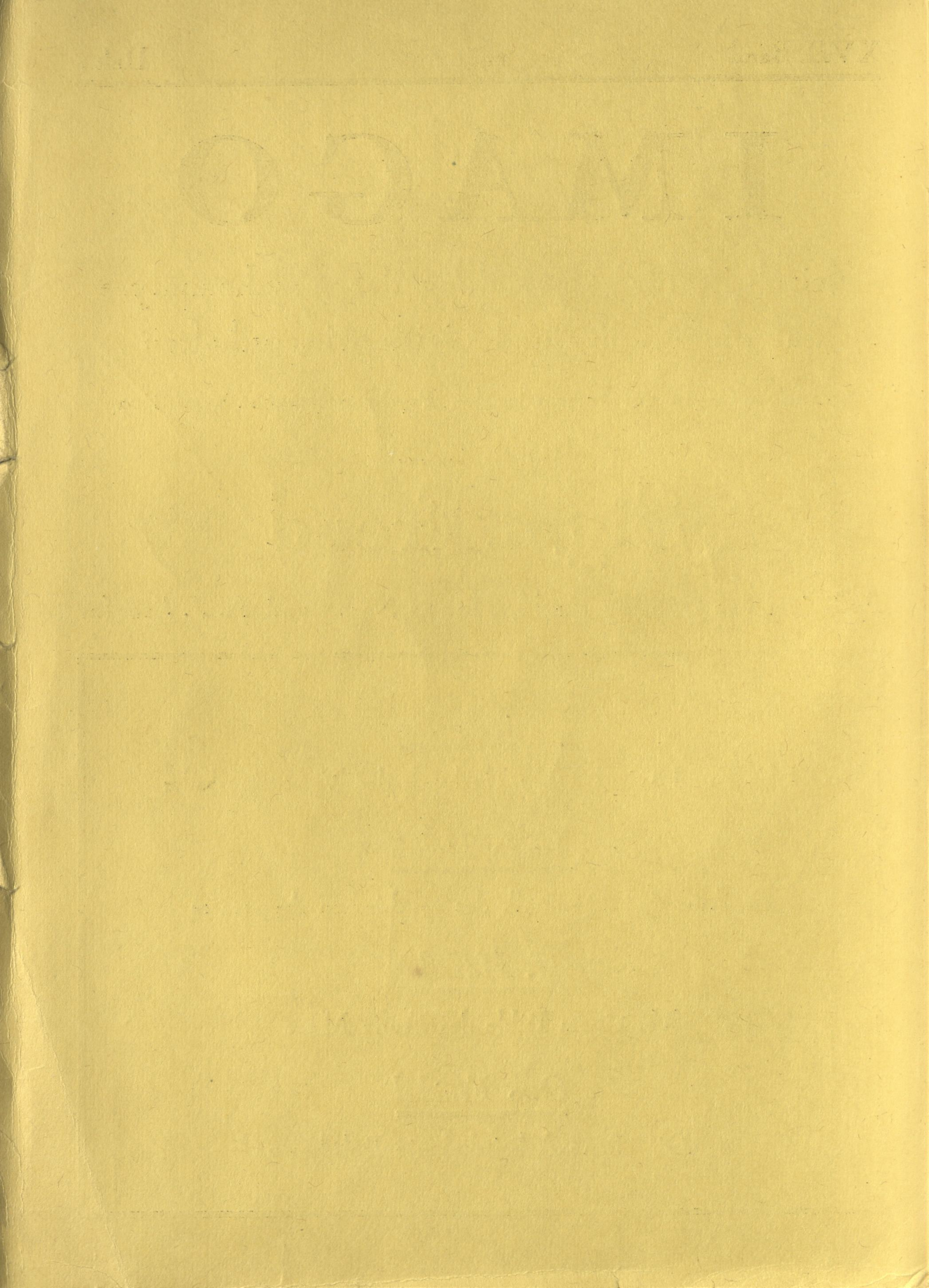
Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften

Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung

Herausgegeben von

Sigm. Freud

Redigiert von **Sándor Radó, Hanns Sachs** und **A. J. Storfer**



IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE
AUF DIE NATUR- UND GEISTESWISSENSCHAFTEN

XVII. Band 1931 Heft 4

Chaos und Ritus

Über die Herkunft der Vegetationskulte

Von

Emil Lorenz

Klagenfurt

Diese Arbeit nimmt sich vor, an einem denkwürdigen, seiner Form und seinem Motivenreichtum nach heute vielleicht schon einzigartig gewordenen Brauche, dem kärntischen Vierbergelaufen, eine Reihe in sich zusammenhängender Fragen der Völkerpsychologie einer neuerlichen Beleuchtung zu unterziehen. Einweihungsriten, Vegetationskulte, Anfänge des Ackerbaues, Erfindung des Feuers, Seelenkult und Totemismus sind sämtlich schon analytisch behandelt worden. Es hieße indessen diese Probleme, die ja identisch sind mit der Frage nach den Grundlagen menschlicher Kultur überhaupt, geringachten, wollte man meinen, es sei, auch vom psychoanalytischen Standpunkte aus, schon alles Grundsätzliche darüber gesagt worden, von Einzelheiten der Totemtheorie Freuds gar nicht zu reden, die ja noch lange viele Helfer in Bewegung setzen wird. Der geringe Umfang dieser Arbeit widerspricht nur scheinbar dem gesteckten Ziele. Er ist bedingt durch den Verzicht auf jede Wiederholung alles bereits von anderen Gesagten. Demnach ist die Kenntnis der Arbeiten von Freud, Reik und Róheim beim Leser vorausgesetzt, so wie sie dem Verfasser selbst als immanente Bedingungen gegenwärtig waren und Anlaß zu dankbarem Gedenken bieten.

Die Ausführungen selbst entfernen sich von dem Leitfaden des fraglichen Brauches teilweise ziemlich weit. Es könnte dies einen Konstruktionsfehler darstellen, wäre nicht das klassische Beispiel von Frazers „Goldenem Zweig",

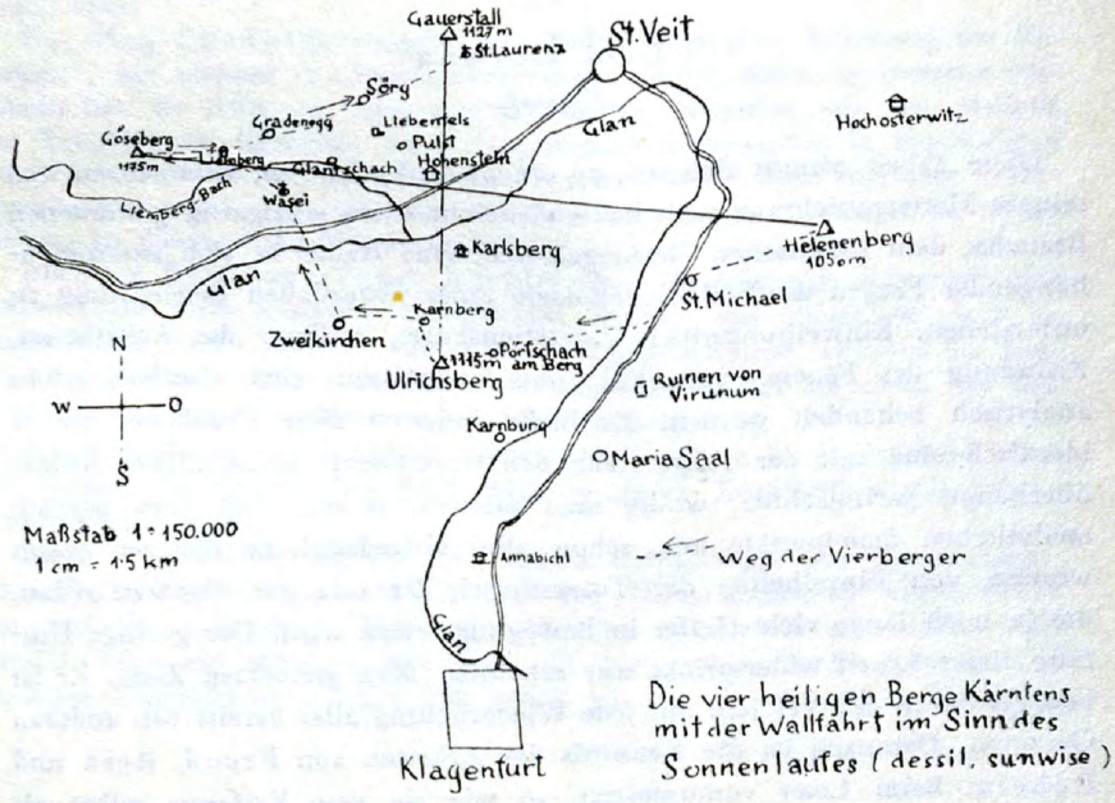


das einen auf dieser Grundlage erhobenen Vorwurf zunichte machen müßte. Eine weitere autoritäre Stütze ist damit indessen nicht in Anspruch genommen.

Die Gedrängtheit der Darstellung bedingt es, daß für eine kritische Beurteilung die Kenntnis des vollständigen Zusammenhangs erforderlich ist. Die Einteilung in Abschnitte ist nur als Orientierungsbehelf gemeint und deshalb *cum grano salis* zu nehmen.

Der Vierbergelauf und seine keltische Grundlage

Die westöstliche Richtung, der die Gebirge, Flüsse und Seen des Landes Kärnten fast durchwegs folgen, wird nur an wenigen Stellen durch die nordsüdliche Richtung unterbrochen. Die wichtigste von diesen ist die durch die Mitte des Landes ziehende Furche des Gurk- und Glantales. Bei der ehe-



maligen Hauptstadt St. Veit macht die Glan, von Westen kommend, eine scharfe Biegung nach Süden und fließt sodann der Klagenfurter Ebene zu. In diesem Gebiete, das die Stätte des alten Virunum, den Dom von Maria-Saal, den Ausgangspunkt der christlichen Bekehrungstätigkeit zur bayrisch-fränkischen Zeit, ferner das Zollfeld mit dem Herzogstuhl und die Stätte

des Fürstensteins umschließt, woselbst während des Mittelalters die rechtsgeschichtlich hochbedeutsame Zeremonie der Einsetzung des Herzogs stattfand, ist ein uralter Bergkult heimisch. Die äußersten Eckpunkte der geschilderten Landschaft bilden vier Berge, die trotz ihrer tausend Meter nicht viel überragenden Höhe seit alten Zeiten als die höchsten Berge des Landes bezeichnet werden. Es ist im Osten der Helenenberg (1056 m), im Westen der Göse- oder Veitsberg (1175 m), im Süden der Ulrichsberg (1015 m) und im Norden der Laurenziberg, der indes nur eine Rückfallskuppe des 1127 m hohen Gauerstalles ist.

Am Abend vor dem zweiten Freitag nach Ostern versammeln sich alljährlich gegen Mitternacht auf dem Gipfel des Helenenberges vor der Kirche, die der heiligen Helena, der Auffinderin des Kreuzes Christi, geweiht ist, Wallfahrer aus ganz Kärnten, besonders aus Mittel- und Unterkärnten, früher auch aus Steiermark und Oberkrain, und warten beim Scheine von Lagerfeuern die Messe ab, die dort um Mitternacht gelesen wird. Sogleich nach deren Beendigung begeben sich die Wallfahrer mit Fackeln, die an den Resten der Lagerfeuer angezündet werden, auf den Weg und nehmen die Richtung zum Ulrichsberg im Süden, hören — seit dem Verfall der einstigen Kirche auf dem Gipfel — in einem Dorf am Fuße des Berges eine zweite Messe an, eilen auf den Berg hinauf, durchlaufen die Kirchenruine und setzen dann die Wallfahrt nach dem Westen fort. Auf dem Wege dahin wird noch in Karnberg, Zweikirchen und Wasei eine Messe angehört. Im Laufe des Nachmittags wird sodann die Höhe des Göseberges erstiegen, und von dort geht es über die alte, hochliegende, nach Süden blickende Ortschaft Sörg zum Endpunkt der Wallfahrt, dem Laurenziberg. Dort löst sich nach Anhörung eines nachmittägigen Segens die Wallfahrt am späten Abend auf. Der Weg, den die Wallfahrer zurückzulegen haben, ist über vierzig Kilometer lang. Trotzdem war die Beteiligung in früheren Jahrhunderten sehr zahlreich, und es wurden in manchen Jahren einige tausend Läufer gezählt. Jetzt sind es nur mehr ein paar Dutzend.

Eigentümlich ist die Bekränzung der Wallfahrer mit verschiedenartigem Grün. Auf dem Helenenberge sind es Wacholdersträußchen, mit denen sich die „Vierberger" schmücken, auf dem Ulrichsberg Efeu, in Wasei Fichtenzweige, auf dem Göseberge Immergrün, in Sörg Buchsbaum. Der Kärntner Volksforscher Georg Graber[1] hat in der ersten wissenschaftlichen Behandlung unseres Brauches in liebevoller Versenkung in zahlreiche Einzelzüge,

1) Die Vierberger. Zeitschrift „Carinthia", 1912.

die hier aufzuführen nicht der Raum ist, die gesamte Begehung auf einen hochaltertümlichen Totenkult zurückgeführt, dem die Anschauung zugrundeliegt, daß die Berge Sitze der Seelen seien, und daß von diesen Seelen das Gedeihen der Vegetation abhänge. Dieses von ihnen zu erbitten, dienten insbesondere Opfer mannigfacher Art. Unmittelbar erkennbar sind in den Motiven unserer Vierbergefahrt nur mehr Getreideopfer, die einstens auf den Höhen dargebracht wurden. Doch scheinen die Wachtfeuer auf dem Helenenberge und der Fackellauf über den Abhang des Berges Reste einer einst viel umfänglicheren Begehung zu sein, zu der nach den Beispielen, die Mannhardt in den „Wald- und Feldkulten" liefert, ursprünglich auch die Opferung eines Menschen gehörte. Diese Opferung erscheint in zahlreichen Fällen in späterer Zeit ersetzt durch die Verbrennung, Ertränkung oder Steinigung einer Puppe, vielfach im Zusammenhang mit der Aufrichtung und Verbrennung eines Baumes, in dessen Zweigen oder auf dessen Gipfel diese menschliche Gestalt verborgen zu sein pflegte.

Wir wollen dieses Motiv der Opferung im folgenden näher ausführen. Es sind nämlich noch einige Züge nachzutragen, die einen deutlichen Hinweis auf das einstige gedankliche Zentrum der ganzen Begehung enthalten. „Beim Besteigen des Helenenberges verschlingt nach alter Sitte jeder einen jungen Fichtengipfel zu einem Knoten. Im nächsten Jahre sieht jeder bei seinem Bäumchen nach. Wer seinen Knoten noch frisch und grün findet, hat auf langes Leben zu hoffen, ein abgedorrter Wipfel bezeichnet dagegen frühen Tod." (Graber, a. a. O. S. 3.) Der zweite Zug, der hieher gehört, ist die wilde Hast, mit der die Wallfahrt sogleich nach Beendigung der Messe auf dem Helenenberge beginnt. Man sieht nicht zurück, achtet nicht auf Stürzende und schont nicht die Saaten. Daß diese Hast eine Flucht ist, lehrt die Vergleichung mit dem keltischen Feuerfest, das am 1. Mai gefeiert wurde. Es führt den Namen *Beltane*. Frazer erzählt im „Goldenen Zweig" (auszugsweise) hierüber folgendes: Bei diesem Fest im mittleren Hochland von Schottland wird ein Kuchen verteilt. Ein Stück hievon wird mit Holzkohle geschwärzt. Wer (mit verbundenen Augen) das schwarze Stück zieht, ist der „Geweihte". Man tut, als wolle man ihn ins Feuer werfen.[1] Im nörd-

1) Vgl. MacCulloch: The Religion of the ancient Celts, p. 265 ff. Unter den Bräuchen beim *Beltane* erscheint der Kuchen nochmals bei MacCulloch, p. 266: *Beltane cakes or bannocks, perhaps made of the grain of the sacred last sheaf from the previous harvest, and therefore sacramental, were also used in different ways in folk-survivals. They were rolled down a slope — a magical imitative act, symbolising and aiding the course of the sun. The cake had also a divinatory character. If it broke on reaching the foot of the slope, this indicated the approaching death of his owner.*

lichen Wales wird das Frühjahrsfeuer für jede Familie gesondert entzündet. Es hat den Namen *Coel-Coeth*. Das Feuer wurde an einer sichtbaren Stelle des Hauses angezündet, und wenn es fast erloschen war, warf jeder einen weißen Stein in die Asche, den er vorher gekennzeichnet hatte. Nachdem sie am Feuer ihre Gebete gesprochen hatten, gingen sie zu Bette. Am nächsten Morgen, sobald sie auf waren, kamen sie, um die Steinchen herauszusuchen, und wenn einer fehlte, bildeten sie sich ein, derjenige, der ihn geworfen hatte, würde sterben, ehe er einen zweiten *Hallowe'en* erlebte. Nach Sir John Rhys ist die Gewohnheit, den *Hallowe'en* dadurch zu feiern, daß man Feuer anzündete, in Wales vielleicht nicht ganz ausgestorben, und noch Lebende können sich daran erinnern, daß die Leute, welche an den Feuern teilnahmen, warteten, bis der letzte Funken erloschen war, dann plötzlich die Flucht ergriffen und, so laut sie konnten, schrien: „Die kurzgeschnittene schwarze Sau ergreife den Letzten!“[1] Diese Redensart bedeutet, wie Sir John Rhys bemerkt, daß ursprünglich einer der Gesellschaft in vollem Ernste geopfert wurde.[2] Vor dieser Opferung schützte man sich auch auf dem Helenenberg durch schleunige Flucht. Man suchte ihr aber noch auf andere Weise vorzubeugen, und zwar durch den Knotenzauber, der beim Ersteigen des Berges vorgenommen wurde. Die magische Wirkung der Knoten, die darin besteht, daß eine Tätigkeit oder ein Vorgang dadurch gehindert wird, daß man im Gedanken an ihn einen Knoten knüpft, wie man noch heute das Vergessen zu verhindern trachtet, indem man das Taschentuch verknotet, betrifft hier die Abwehr des eigenen Todes, der Opferung im Feuer, das auf der Bergeshöhe entzündet wurde. Erst als das Opfer selbst weggefallen oder durch Getreideopfer ersetzt war, wird das Blühen oder Verdorren des verknoteten Fichtenwipfels im nächsten Jahre als Orakel ausgedeutet.[3] In ähnlicher Weise erfuhr die ursprüngliche Flucht vor der Opferung, der jedenfalls der Letzte und Langsamste verfiel,

1) Hiezu vergleiche man die Bemerkung bei MacCulloch: The Religion of the ancient Celts, p, 24: *A god Moccus, „swine“, was also identified with Mercury, and the swine was a frequent representative of the corn-spirit or of vegetation-divinities in Europe... The swine had been a sacred animal among the Celts, but had apparently become an anthropomorphic god of fertility, Moccus, assimilated to Mercury, perhaps because the Greek Hermes caused fertility in flocks and herds.* — In unserem Zusammenhang, bei dem es sich um einen Bergkult handelt, ist beachtenswert der weitere Hinweis bei demselben Autor: *The Celtic Mercury was sometimes worshipped on hilltops, one of the god, Dumias, being connected with the Celtic word for hill or mount.*

2) Vgl. Frazer: Der goldene Zweig. Deutsche Ausgabe. S. 922.

3) Dieselbe Umdeutung des Todesloses in das harmlosere Orakel fand ja beim Steinewerfen in Wales statt.

später die Umdeutung, daß die weite Wallfahrt innerhalb vierundzwanzig Stunden beendet sein müßte, weshalb höchste Eile nottue. Und diese Begründung war um so unverfänglicher, als ihr die Wirklichkeit ja durchaus entgegenkam. Das Motiv von Flucht und Verfolgung kehrt noch mehrmals im Bilde unseres Brauches wieder, so in dem Gebote, sich während des Weges durch die Teufelsriese beim Aufstiege auf den Göseberg nicht umzusehen, angeblich, um dadurch eine Seele zu erlösen; auch das wiederholte Zählen der Teilnehmer, um festzustellen, ob sich nicht etwa der Böse dazugesellt habe, gehört hieher. Die Opferung ist schon vollzogen, der Böse ist der Rachegeist des Geopferten, er ist auch die Seele, die erlöst werden soll wie im Mythos von Orpheus und Eurydike.

Es ist nicht schwer, analoge Bräuche unter den sogenannten Vegetationskulten nachzuweisen. Was z. B. Frazer im „Goldenen Zweig", zu einem ansehnlichen Teile an dem Material Wilhelm Mannhardts, an Belegen vorführt, deckt sich in den wesentlichsten Zügen mit unserem Brauche aus Kärnten, wenn wir diejenigen Züge ergänzen, die heute nur mehr mittelbar aus dem vorhandenen Bestande der Motive zu erschließen sind. Es sei insbesondere an das Kapitel bei Frazer: „Das Töten des Baumgeistes" und an die „Feuerfeste" erinnert.[1] Nichts braucht uns hier vorläufig zu veranlassen, von der Linie abzuweichen, die seit Mannhardt und den auf ihm fußenden Ethnologen für die Beurteilung dieser Kultformen vorgezeichnet scheint.

Noch mehr scheint sich diese Auffassung zu verstärken, wenn wir ein paar weitere Motive heranziehen, die bei der Besprechung unseres Brauches bisher zu kurz gekommen sind. Gemeint ist die Richtung, die die Wallfahrt nimmt, die Zahl und die geographische Lage der Berge. Die Fahrt beginnt im Osten, wendet sich dann nach Süden zum Ulrichsberg, von dort zu dem ganz westlich gelegenen Göseberg und endet auf dem genau nördlich vom Ulrichsberg gelegenen Laurenziberg. Diese Richtung entspricht dem Sonnenlauf und damit der Natur der Begehung als eines Sonnen- und Feuerzaubers. St. Laurentius und St. Vitus sind Feuerheilige, jener wird mit dem Rost, dieser mit dem Kessel voll siedenden Öles dargestellt. Der Helenenberg führt seinen Namen von St. Helena, der Auffinderin des Kreuzes Christi. Darunter verbirgt sich wiederum ein heidnisches Symbol, die im Frühjahr wiedergeborene Sonne.

Ob aus dem Funde einer Statue des keltischen Mars Latobius, des Stammesgottes der im Osten Kärntens und in Krain siedelnden Latobiker, auf dem

1) Frazer: „Der goldene Zweig", Deutsche Ausgabe, S. 431 ff. und 885 ff.

Helenenberge darauf zu schließen ist, daß dieser Berg dem genannten Gotte ausschließlich geweiht war, könnte bezweifelt werden. Doch scheint gerade dieser Umstand geeignet, uns die Zuordnung der vier Berge an einzelne Stämme zu erleichtern. Wenn wir nämlich beachten, daß im Süden der Sitz der Karner ist, im Westen die Taurisker sitzen, und die Hauptsitze der Noriker auf Grund verschiedener, hier nicht zu erörternder Indizien im Norden des Landes zu suchen sind, so ergäbe sich für jeden der genannten Stämme ein Stammesheiligtum auf einem innerhalb seines Siedlungsgebietes liegenden Berge. Daß diese vier Berge, wie wir gleich sehen werden, ihrerseits wiederum einen gemeinsamen Mittelpunkt hatten, um den sie sich symmetrisch lagerten, würde das Sinnvolle dieses Zusammenhanges noch nachdrücklicher verstärken. Davon wird später ausführlicher gehandelt werden.

An der Stelle der Kirche auf dem Ulrichsberg stand zwar vermutlich im Altertum kein Mithräum, aber doch ein Noreiatempel, vorausgesetzt, daß der Inschriftstein an der Kirche sich dort ursprünglich befand und nicht etwa erst zur Zeit der Erbauung der Kirche von einer Tempelruine im Tale hinaufgeschafft worden ist. Auf heidnische Kultstätten von besonderer Pracht scheinen Sagen hinzudeuten, wie sie Graber[1] aufbewahrt hat. Die erste betrifft den Schein der Helenakirche, der einen so strahlenden Glanz verbreitete, daß die Türken nach der Einnahme von Hochosterwitz durch ihn auf den Berg gelockt wurden. Oben angekommen, fanden sie ihn nicht mehr. Er war auf wunderbare Weise verschwunden. Nach einer anderen Sage soll auf dem Turmknauf eines heidnischen Tempels, der einst auf dem Helenenberge stand, ein Diamant gefaßt gewesen sein, der weithin seine Feuerstrahlen aussandte. Die Türken hörten davon und zogen nach Kärnten. Es entspann sich ein Krieg, der mit dem Untergang der Stadt Sala auf dem Zollfeld endete. Eine dritte Sage berichtet, „die prächtige Stadt Sala sei von zwei riesengroßen Diamanten beleuchtet worden, deren einer am Magdalens- (Helenen-), der andere am Ulrichsberge aufgestellt war. Der Schein dieser Diamanten drang bis in die Türkei und lockte die Türken herbei, worauf Sala im Kriege unterging.“ (Graber a. a. O. S. 365.) — Sala ist der Humanistenname der Stadt Virunum. Wenn wir nach druidischen Bräuchen forschen, in denen etwa diese Tradition wurzeln könnte, so finden sich periodische Feuer, die auf Bergen entzündet wurden, in Irland. „Der Erzdruide Arad Draoi hatte sein periodisches Feuer auf dem Hügel Carn Usnach in der Grafschaft Meath, dem Zentrum des

1) Sagen aus Kärnten, Leipzig 1914, S. 364 f.

Königreichs, wo wie in Chartres fünf Provinzen zusammenkamen. . . . Auch Hochzeiten wurden bei dieser Gelegenheit auf den Bergen abgeschlossen, wie Staatsberatungen, Gerichte, Inaugurationen u. dgl. m. hier zusammenfielen. . . . In einer alten irischen Lebensbeschreibung des heiligen Patricius heißt der Palast zu Tarah das große Haus auf dem heiligen Hügel der Sonne."[1] Zwischen periodischen Feuern auf den Bergen in Irland und dem sagenhaften leuchtenden Riesendiamanten ist freilich ein Unterschied, doch handelt es sich hier lediglich darum, einen Schluß aus der sagenhaften Überlieferung von leuchtenden Körpern auf den beiden heiligen Bergen auf das Bestehen von Kultstätten zu ziehen, die Sonnen- und Lichtgöttern geweiht sein mußten. Dem würde ein vergoldetes Sonnenbild auf dem Helenenberge und ein Mondbild auf dem Ulrichsberge ohneweiters entsprechen, und wir mögen zum Vergleich die Tatsache heranziehen, daß sich auf den beiden Türmen der Kathedrale von Chartres noch heute ein vergoldeter Halbmond und eine vergoldete Sonne befinden.[2] Und der schon genannte Eckermann schreibt: „Chartres hat noch viele Gebräuche und Gewohnheiten bewahrt, welche im keltischen Heidentum wurzeln. Auf einem Kirchturm anderthalb Lieues von Chartres befindet sich ein vergoldeter Halbmond, und ein anderer auf einem der Türme der berühmten Kathedrale von Chartres selbst. Ein Druide von Autun hält auf der von Montfaucon gegebenen Zeichnung einen solchen Halbmond in der Hand.[3] (Daß übrigens der vergoldete Halbmond, der vor Anbringung des kaiserlichen Adlers die Spitze des Wiener Stephansturmes zierte, nicht türkisch war, wie die Volkssage meint, ist bekannt.) Ein Halbmond in einem der Isis-Noreia geweihten Bezirk wäre sogar sehr verständlich, da die antike Isis mit einem solchen gekennzeichnet war.

Hinter der Bezeichnung Göseberg, was soviel wie Geißberg bedeutet, dürfen wir das Tierkreiszeichen des Widders vermuten, in welches die Sonne zur Zeit der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche tritt. Die Vierzahl der Berge ist, wie man sieht, keine zufällige, sie entspricht den vier Weltgegenden, und die Wallfahrt ist eine Nachahmung des Sonnenlaufes, wozu die Regel stimmt, daß sie innerhalb von vierundzwanzig Stunden vollendet sein muß. Die Bewegung im Sinne des Sonnenlaufes findet sich als magisches Motiv im keltischen Brauchtum: so auf der Insel Mull, wo das Rad bei der Erzeugung des Notfeuers dem Laufe der Sonne entsprechend von Osten

1) Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, III. Bd., 2. Abt., S. 121.

2) Karl Heyer, Das Wunder von Chartres, S. 41.

3) Eckermann, a. a. O. S. 38 f.

nach Westen gedreht wird.[1] Bei den Beltanefeuern wird das Vieh in der Richtung der Sonne (keltisch *dessil*) um das auf dem Berge entzündete Feuer herumgetrieben.[2] Daß auch der im Norden gelegene Laurenziberg in die Wallfahrt einbezogen wird, obwohl er ja schon im Nachtbogen der Sonne liegt, hängt mit dem Wunsche zusammen, der Sonne für das Emporschrauben ihres Tagesbogens bis zur Mittsommerzeit möglichst viel Kraft zu verleihen. Sehr bezeichnend ist auch der Umstand, daß die von Norden kommenden Teilnehmer, also die aus dem Metnitz-, Gurk- und oberen Glantal, bereits einen Tag früher die Wallfahrt beginnen und über den West- und Nordberg zum Ostberge ziehen, mit dessen Ersteigung sie die Wallfahrt beenden. Als Nordleute haben sie die Aufgabe, den vollen Nachtbogen der Sonne zu durchmessen.

Das überwältigend Sinnvolle unserer Begehung ist aber damit noch nicht ausgeschöpft. Es liegt nämlich jetzt nahe zu fragen, welcher Ort der Mittelpunkt dieses Bergkultes gewesen sein mag. Der Kreis, den die Wallfahrt beschreibt, verlangt nach einem Zentrum. Wenn wir nun Ost- und Westberg einerseits, Nord- und Südberg andrerseits miteinander verbinden, so schneiden sich die beiden Geraden unter einem annähernd rechten Winkel in einem Punkte, in dessen unmittelbare Umgebung wir das Schloß Hohenstein im oberen Glantal finden. Wir sind damit in jenem Gebiete, welches seit mehr als hundert Jahren die zahlreichsten Belege für den Kult der Landesgöttin Noreia ans Licht gelangen ließ[3]. Gemäß dem Bei-

1) Mannhardt, WFK, I, S. 521.

2) Weitere Belege für das Dessil bei Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Halle 1848, III. Bd., 2. Abt., S. 118 ff. „Noch jetzt hat das Landvolk die größte Achtung vor den Carnen [die vorgeschichtlichen Steindenkmäler], welchen es sich niemals nähert, ohne den Sonnenlauf um dieselben zu gehen. Es ist der Weg von Osten nach Westen durch die südliche Region, wie jede gottesdienstliche Handlung der Druiden mit einem dreimaligen solchen Umlauf um den Zirkel, Altar oder Carn begann. Dieser Weg heißt gälisch *deasjul* (dextrorsum), irisch *deiseal* im Gegensatz des Nordweges *tuapholl* (sinistrorsum)." — „Der Sonntag heißt bretagnisch *disul*, welsch *dhydhsyl*, cornisch *dezil* von *deas*, rechte Hand, und *soil*, einem alten Namen der Sonne."

MacCulloch hebt dieses Motiv wiederholt mit Nachdruck hervor, vgl. The Religion of the ancient Celts, p. 265, 268, 271. Es handelt sich um das „*dancing sunwise round the fire*" bei den Beltane- wie bei den Midsummer-Feuern, das, wie schon die Übersetzung des keltischen *dessil* oder *deiseil* durch *sunwise* andeutet, als eine Nachahmung der Tätigkeit der Sonne aufgefaßt wird. „*The custom of walking deiseil round an object still survives, and, as an imitation of the sun's course, it is supposed to bring good luck or ward off evil*" (l. c. p. 271).

3) Corpus Inscr. Lat. III, 4806—4809, wozu noch die Inschrift auf dem nahegelegenen Ulrichsberg CIL, III, 4810, und eine bei Mommsen noch nicht erscheinende Weihinschrift aus einem Tempelchen gehört, das im Jahre 1895 unmittelbar unter Hohenstein ausgegraben wurde.

namen Isis, den die Römer dieser keltischen Landesgöttin verliehen, dürfen wir in ihr eine Muttergöttin erblicken, eine *Terra Mater*, der die Früchte des Feldes und auch die Schätze des Bodens anempfohlen waren. Zu diesen gehörte in Noricum insbesondere das hier reichlich gewonnene Eisen und Gold. Es ist sicher kein Zufall, daß Pächter von norischen Eisengruben unter den Dedicanten der oben angeführten Inschriften erscheinen. Was dieses Schloß Hohenstein aber noch besonders auszeichnet, ist der Umstand, daß von ihm aus tatsächlich kein Berg sichtbar ist, der an Höhe unsere vier Berge überragt, wenn wir von den im Süden den Horizont begrenzenden Karawanken absehen. Die noch bis in die Landbeschreibungen der beginnenden Neuzeit reichende Bezeichnung dieser vier Berge als der höchsten Berge des Landes trifft also für jenen Schnittpunkt zu, den wir auf die obenerwähnte Weise gewonnen haben. Wir haben es darum im Gebiete von Hohenstein mit einem keltischen Kultort, einem Nemeton zu tun, mit dem es sich um seiner zentralen Lage willen gleich verhalten haben mag wie mit jenem Ort, den Caesar in seinem „Gallischen Krieg" erwähnt. „*Hi* (nämlich die Druiden) *certo anni tempore in finibus Carnutum, quae regio totius Galliae media habetur, considunt in loco consecrato.*"[1]

Die Siedlung, die mit diesem Orte verbunden war und als welche Autricum, das frühmittelalterliche Carnotum und heutige Chartres vermutet wird, war jedenfalls als solche ganz unbedeutend, sonst hätte sie Caesar sicher mit Namen genannt. Es mag sich mit ihr ähnlich verhalten haben wie mit dem hochheiligen Hain der Galater in Kleinasien, den Strabo erwähnt: „Südlich von den Paphlagoniern sind die Galater. Sie bestehen aus drei Stämmen, die sich weder in der Sprache noch sonstwie unterscheiden. Sie haben dann jeden Stamm in vier Teile geteilt und einen jeden als Tetrarchie bezeichnet. Jede Tetrarchie hat ihren eigenen Tetrarchen, einen Richter und einen Befehlshaber des Heeres, die alle dem Tetrarchen unterstehen, sowie zwei Unterbefehlshaber. Die Ratsversammlung der zwölf Tetrarchen besteht aus dreißig Mitgliedern. Diese hielten ihre Versammlungen im sogenannten Drynemeton. Über Klagen wegen Mordes entschied die Ratsversammlung, über alles andere die Tetrarchen und die Richter." (Strabo, Geographica, XII, 5.)

Wir schließen aus den Angaben des Caesar und Strabo, daß es keltischer Sitte entsprach, gemeinsame Angelegenheiten religiöser und rechtlicher Natur im sogenannten Drynemeton zu entscheiden, einem heiligen

1) Caesar: Bellum Gallicum VI, 13, 10.

Hain, vergleichbar den Nimidas der Germanen im Indiculus superstitionum.[1] Daß wir nun aus dem Vorhandensein des in der römischen Zeit fortdauernden Kultes der Isis Noreia im Gebiete von Hohenstein auf einen analogen Kult der keltischen Zeit zurückschließen dürfen, wird bestärkt durch die an Chartres, dem nach Caesar analogen Mittelpunkt des gallischen Landes, haftende Tradition. Dem keltischen Kultbilde der Virgo paritura, von dem die Überlieferung spricht,[2] entspricht die Notre Dame de Sous-Terre, die unterirdische Madonna in der Krypta der Kathedrale von Chartres, zu der die französischen Königinnen zu wallfahrten pflegten, wenn sie einen Erben erwarteten. (Sie pflegten eine volle Nacht in der Krypta zu verbringen.)

Das Erbe der keltischen Noreia hat in Kärnten die Landesheilige Hemma, Gräfin von Zeltschach und Friesach, übernommen. Ihre Verehrung geschieht vorzüglich in der Krypta der von ihr gegründeten Kathedrale von Gurk, woselbst sich ein Steintisch mit engem Durchschlupf befindet, durch den die Frauen kriechen, um sich Fruchtbarkeit zu sichern. Außerdem wird bei den Prozessionen ihres Bildes die Erde an den Stellen, wo Rast gemacht wird, aufgekratzt und zur Beförderung der Fruchtbarkeit der Felder auf diesen ausgestreut.[3]

Den Kultort der Muttergottheit Noreia umgeben also die annähernd gleich hohen und annähernd gleich weit entfernten vier Berge, wie von der Natur selber den Weltgegenden entsprechend aufgerichtete Eckpfeiler eines natürlichen Templums. Wie die Sonne um die Erde, bewegt sich der Vierbergelauf um das der Erdgöttin geweihte Nemeton. Die besondere Lage der Berge war es offenbar, die für die Anlage des altkeltischen Nemetons bei Hohenstein ausschlaggebend war. Die genaue Beobachtung des Sonnenlaufes durch die Druiden ist ja durch Caesar ebenfalls bezeugt.

Das Problem der Vegetationskulte

Wir sehen eine Begehung, die ihrem ursprünglichen Sinne nach, wenn wir Mannhardt und Frazer glauben wollen, ein Zeuge menschlicher Lebensangst und Bedürftigkeit ist, in ihrer letzten denkmöglichen Ent-

1) Grimm: Deutsche Mythologie, [4]III, 403 f.: „*de sacris silvarum, quas nimidas vocant.*"

2) Vgl. Maurice Jusselin: Les traditions de l'église de Chartres, 1914, und Dernières recherches sur les traditions de l'église de Chartres. 1917.

3) Eduard Nowotny: „Römisch-norische Kulturbilder", Korrespondenzblatt des Gesamtvereines der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine. 1925, S. 94 ff.

wicklungsform ins Kosmische ausschwingen. Es wäre diese Entwicklung mit ihrem eindrucksvollen Endergebnis fast danach angetan, vergessen zu machen, daß unsere Befassung mit der kosmischen und spirituellen Seite des Vorganges vielleicht etwas höchst Einseitiges in Hinblick auf die ungeteilte Wirklichkeit eines zugleich im Bewußten wie im Unbewußten verlaufenden und in beiden Gebieten seine Vertretung besitzenden Vorganges ist: ja daß das ausschließliche Verharren bei der Betrachtung einer in den Makrokosmos eingemündeten Entwicklungsreihe am Ende gar als geistiger Fluchtreflex vor der vermeintlichen Unerträglichkeit im Mikrokosmos vorhandener Tatsächlichkeiten auszulegen wäre.

Wir sehen bei einer Übersicht der volkstümlichen Kulte, wie sie den ganzen Lauf des Jahres begleiten, vorzüglich in seiner steigenden Hälfte, von der Winter- bis zur Sommersonnenwende, eine schier endlose Mannigfaltigkeit von Begehungen, als deren einhelliger Zweck immer wieder die Förderung der Fruchtbarkeit von Pflanzen, Tieren und Menschen, die Bewahrung der Sonnenkraft und die Fernhaltung und Abwehr drohender Schäden angegeben werden. Von der Wiedergeburt der Sonne, versinnbildlicht im Julbock, dem schwelenden Holzklotz auf dem Herde des dunkeln winterlichen Hauses über die Feuer in der Fastenzeit (*Dimanche de Brandons*, Funkensonntag), die Osterfeuer, das Todaustragen, Begraben des Carnevals, die keltischen Beltanefeuer, Johannisfeuer und den spätherbstlichen *Hallowe'en* oder *Samhain* zieht sich durch das Jahr eine Kette von Gebräuchen, die wohl landschaftlich und zum Teil auch in der Akzentuierung ihrer Elemente verschieden sein mögen, im Wesen aber ein und denselben Grundgedanken wiederholen. Daß aber dieser Grundgedanke vermutlich doch von der handgreiflichen Erscheinungsform einer auf Ackerbau und Viehzucht gegründeten Weltanschauung verschieden sein wird, sollte schon jetzt zu erwarten stehen.

Auch ohne uns vorerst analytischer Gesichtspunkte zu bedienen, dürfen wir die Feststellung machen, daß die bisherige Auslegung unseres Brauches unvollständig ist, trotz ihrer ins Kosmische einmündenden Endentwicklung. Bereits der erste wissenschaftliche Bearbeiter unseres Themas, Georg Graber (Carinthia 1912) weist auf den Seelendienst als einen wesentlichen Bestandteil und ein Hauptmotiv unserer Begehung hin. Es sind (nach deutschem Glauben) insbesondere Berge, die als Sitz der Seelen gelten. Noch der Mensch der frühen Steinzeit brachte es über sich, den Toten an der Stätte der Lebenden zu bestatten und dieselbe Wohnstätte weiter zu benutzen. Später räumte man diese und überließ sie dem Toten vollständig,

wieder später schuf man eigene Wohnungen für die Toten, ließ aber die Seelen noch immer an die irdische Behausung gebunden bleiben. Dann aber entrückte man sie ins Unwegsame, der menschlichen Nutzung Entzogene, in den Busch oder auf den Berg. So gelten die Berge (nicht bloß nach deutschem Glauben) als Sitze der Seelen. Doch Seelen in abstracto sind kein Gegenstand des Kultes. Auch das anonyme Seelenheer der zwölf Nächte dient bloß als Folie für Odin und hat sonst keine selbständige Existenz. Und die auf den Bergen wohnend gedachten Seelen sind nach dem Zeugnis des lange nachwirkenden deutschen Glaubens (Karl der Große, Friedrich Barbarossa) die Seelen der Stammesheroen und der vergöttlichten Urväter. Wie ist man aber dazugekommen, von diesen das Gedeihen der Felder und des Viehes zu erflehen, und zwar allem Anschein nach ursprünglich mit blutigen Opfern? Wie kommen z. B. schon bei Hesiod die Urväter des goldenen Geschlechts dazu, als gute Geister, als Wächter über Recht und Unrecht und als „Spender der Fülle" und des Gedeihens gepriesen zu werden, die auf der Erde weiterdauern und „in Luft gehüllt allüberall hinwandeln"?[1]

Vegetationskult und Urverbrechen

Die bisher von den Mythologen und Folkloristen geschaffenen Gedankenbrücken zwischen dem Seelenkult und den Vegetationsriten haben sich immer mehr als unzulänglich erwiesen. Es ist z. B. kein Wort darüber zu verlieren, daß die Mannhardtsche Theorie von der Entwicklung des Baumgeistes zum Vegetationsdämon ein unvollziehbarer Gedanke ist. Es ist nur ein Beweis für die Größe dieses Forschers, daß sie von diesem Mangel unberührt bleibt. All diese abstrakten Geister und Dämonen der konkretesten Dinge gibt es einfach nicht, zum mindesten nicht als mögliche Ausgangspunkte von Mythos und Kultus. Das Lebendige stammt vom Menschen her, dies ist der richtige Gedanke Mannhardts und seiner Nachfolger, der Kult lehrt aber, daß es keine gleichsam logische Analogie war, die dieses menschliche Leben der Natur introjiziert hat, sondern ein gewaltiges, für das unbewußte Gattungsgedächtnis unverlierbares Ereignis. Das Gewalttätige und Grausame in den ursprünglichen Formen dieser Kulte ist durch keine reale Notwendigkeit begründet. Es ist damit etwas ganz anderes „gemeint", als die harmlosen Interpretationen wollen. Sollten wirklich die grausamen

1) Hesiod: Werke und Tage. v. 121—126.

Menschenopfer, die in Verbindung mit den Vegetationskulten überall bezeugt sind, nichts weiter bezwecken als das Freimachen der magischen Kraft in dem zu Opfernden zugunsten des Wachstumsvorganges in der Natur, der dadurch gefördert werden soll? In diesem Falle hätten die Opferpriester mit noch größerem Rechte als die Richter der Shawschen Heiligen Johanna ihr Opfer damit beruhigen dürfen, daß die bevorstehende Hinrichtung keine persönliche Spitze gegen es enthalte. Mag dies sogar für die Bewußtseinsseite des Vorganges Geltung haben, eben dieser Vorgang, also die Tat, die Aktivierung der gedanklichen Möglichkeit ist ohne einen starken unbewußten Antrieb nicht denkbar. Dieser Antrieb ist für das Individuum der Ödipuskomplex, für die Gattung aber das Urverbrechen, die Tötung des Vaters der Urhorde, das Urbild jedes individuellen Ödipuskomplexes. Es soll hier nicht wiederholt werden, was Freud an Grundsätzlichem über diesen wichtigen Gegenstand ausgeführt hat (vgl. „Totem und Tabu", Ges. Schriften. Bd. X, S. 173), zumal da auf diesen Punkt noch später zurückgegriffen werden wird. Wir fassen vorläufig nur die Folgen der Urtat ins Auge. Sie hat ja ihr Ziel nicht erreicht. Das Schuldgefühl, das sie im Gefolge hatte, die — in der Form des „nachträglichen Gehorsams" — wirksam werdende Kraft des Inzestverbotes, Hand in Hand mit der auch praktischen Unmöglichkeit, daß jeder aus der Brüderhorde ans Ziel seiner Wünsche gelange, die drohende, späterhin auch wirklich eingetretene Entzweiung unter den Mitschuldigen, äußerte sich (vielleicht sogar nach anfänglichen Exzessen inzestuöser Natur) in dem seelisch bedingten Unvermögen zu jeglicher Art sexueller Betätigung. Der Erschlagene schien jetzt die Kraft der gesamten Horde an sich gerissen zu haben und sie, unangreifbar in seiner Rachsucht, der Horde vorzuenthalten. Eine primitive Drohung war posthum verwirklicht. Dies blieb aber keine allein die Gattung Mensch bedrohende Angelegenheit. Der kosmische Narzißmus des Frühmenschen sah durch die Störung seiner eigenen Generationstätigkeit auch das Wachsen und Blühen der Tier- und Pflanzenwelt bedroht. So war aber der Mensch auch von dieser Seite her durch die Rache des erschlagenen Urvaters gefährdet. Wo ein Weg aus diesem Wirrsal, das mit jeder Stunde wuchs? Die Tat konnte nicht ungeschehen gemacht, aber sie konnte wiederholt werden, und zwar mit umgekehrter Intention: das stellvertretende blutige Opfer. Einer aus der Schar der Schuldigen kauft sie alle los, indem er geopfert wird, d. h. dasselbe Schicksal erleidet wie der Urvater.

Wir haben uns allzusehr gewöhnt, in den Formen des Brauchtums der Vegetationskulte gleichsam selbstverständliche Bilder zu erblicken, auf die

der menschliche Geist ohne einen wenngleich zeitlich weit zurückliegenden konkreten Anlaß verfallen mußte. Aber auch der Anthropomorphismus wächst nicht aus dem Nichts, und der (menschen- oder tiergestaltige) Wachstumsdämon verdankt seinen Ursprung sicherlich nicht einem langsamen Hervorwachsen aus dem vollständig Unpersönlichen. Es ist vielmehr der tiergestaltige Wachstumsgeist ebenso an die Stelle des menschengestaltigen gerückt wie der Totem an die Stelle des Urvaters. Im Grunde verraten die Riten selbst heute noch deutlich genug die wirklichen Zusammenhänge. Es hieße das ganze Werk von Frazer, unbeschadet der richtigen Einzeltatsachen und Einzelzusammenhänge, um- und neuschreiben, wenn man dies mit demselben Nachdruck und Eindruck erweisen wollte, wie es bisher für die herkömmliche Auffassung geschehen ist. Das will indessen nicht besagen, es sollte damit eine ursprüngliche unbestimmte Form der Belebung geleugnet werden, die ja schon aus dem Narzißmus der primitiven Weltansicht hervorgeht. Wir dürfen im übrigen an die Bemerkungen anknüpfen, die Frazer selbst im Anschluß an seine Schilderung der Frühlings- und Mittsommerfeuer macht.

„Die feierliche Beerdigung, die Wehklagen und die Trauerkleidung, welche diese Feierlichkeiten häufig charakterisieren, passen zwar zu dem Tode des wohltätigen Geistes der Vegetation. Aber was sollen wir zu dem Vergnügen sagen, mit dem das Bild oft hinausgetragen wird, zu den Stöcken und Steinen, mit denen man es angreift, und den Schmähungen und Flüchen, die ihm nachgeworfen werden? Wie sollen wir die Angst vor dem Bilde erklären, die sich in der Hast ausspricht, mit der die Träger heimjagen, sobald sie es fortgeworfen haben, und in dem Glauben, daß in dem Hause, in das es hineingeschaut hat, bald jemand sterben muß? Diese Furcht geht vielleicht auf den Glauben zurück, daß dem toten Vegetationsgeiste eine gewisse Ansteckungsgefahr innewohnt, die eine Annäherung gefährlich macht. Diese Erklärung, die einmal recht gezwungen ist, erstreckt sich nicht auf die Freude, welche oft das Hinaustragen des Todes begleitet. Wir müssen daher zwei deutliche und scheinbar entgegengesetzte Faktoren bei diesen Zeremonien unterscheiden: auf der einen Seite Trauer um den Tod und Liebe und Achtung vor dem Toten; andrerseits Furcht und Haß vor dem Toten und Freude über seinen Tod.“[1]

Was uns für den ganzen Typus von Begehungen kennzeichnend und damit aufschlußgebend über seine unbewußte Fundierung erscheint, sind die folgenden Punkte:

1) Die Dramatisierung, in der wir das Abbild eines wirklichen Dromenon, wie wir meinen, der Urtat, erblicken;

---

1) Frazer: Der goldene Zweig. Deutsche Ausgabe, S. 465.

2) die Ersetzung der wirklichkeitsgemäßen Affekte von Trauer über das Absterben und Freude über die Erneuerung der Natur durch die ambivalente Einstellung zu dem sterbenden Vegetationsdämon;

3) die Gliederung des ganzen Vorganges nach dem Gesichtspunkt zweier Generationen, der Vater- und Sohnesgeneration (Kampf des Winters mit dem Sommer, Scheinkampf auf dem Acker, über diesen siehe weiter unten).

Schließen wir aus der Vernichtung eines den alten Wachstumsgeist darstellenden Bildes auf die seinerzeitige wirkliche Tötung eines Menschen, wie sie uns die Bräuche bei den Beltanefeuern[1] nahelegen, so ergibt sich daraus die jährlich im Frühjahr erfolgende Wiederholung des Urverbrechens, aber mit umgekehrtem Vorzeichen, indem jetzt einer aus der Menge (der Brüderhorde) den Tod erleidet, der einst dem Vater bereitet worden ist. Dieser Opfertod ist es wiederum, der die Hemmungen beseitigt, die der zeugenden Kraft der Natur und der Menschen den Winter über auferlegt waren. Denn daß auch die Brünstigkeit des Menschen ursprünglich an die Jahreszeiten geknüpft war und im Frühling emporschnellte, in dem wir am ehesten das Urverbrechen ansetzen dürfen, scheint mir noch heute die Frühlingsschwermut zu lehren. Sie ist wohl nichts anderes als die Wiederholung der temporären Melancholie nach der Tötung und Verzehrung des Urvaters. Wenn die Kirche für diese Zeit ein mehrwöchentliches Fasten verordnet, so liegt dies in tief sinnvoller Weise zwischen den Exzessen des Karnevals, dessen Lockerungen, beendet mit dem Begraben des Karnevals oder dem Todaustragen, die Orgien nach der Urtat wiederholen, und dem Sühnakte des blutigen Opfers des Sohnes, an dem die Urtat als dem Stellvertreter der sündigen Brüderhorde wiederholt wird.

Verschiedene Möglichkeiten tun sich jetzt unserem Blicke auf. Ist diese aus den Vegetationsriten herauszulesende Beziehung auf die Urtat nicht vielleicht sekundär, in der Weise, daß das stets bereitliegende Material unseres Unbewußten die praktisch notwendigen Verrichtungen des Ackerbaus erst nach und nach mit seinen Motiven durchsetzt hätte? Wir hätten dann eine schrittweise erfolgte Angleichung der äußeren Realität an die latente Dynamik des Unbewußten vor uns.

Die andere Möglichkeit wiederum würde in den Vegetationskulten nur zeitlich beschränkte Anlässe sehen, an denen sich die ewige Wiederkehr der verdrängten Urtat, das dauernde Parricidium der Menschheit und ihre Urschuld manifestiert.

---

1) **Frazer**, a. a. O. S. 917 ff.

Wir dürfen, eingedenk des Jahresrhythmus, in den das Leben des Menschen sowohl wie auch das der Natur eingeordnet ist, auch für die Urtat mit der periodischen Wiederkehr des Tatimpulses sowie der Reaktion darauf rechnen. In irgend einer symbolischen Form hätte sich also seit Urtagen, an der Wende der beiden Jahreshälften, die Tötung des Urvaters wiederholt, in fortschreitender Verschiebung vom Agieren zum Erinnern hin. Theoretisch wäre der Verlauf etwa so zu denken: Zu den Symptomen der melancholischen Reaktion auf das Verzehren des Urvaters gehörte auch die Nahrungsverweigerung. Ein Projektionsmechanismus, der als solcher schon einen Heilungsversuch der Melancholie darstellt, läßt als die Ursache der unterbleibenden Nahrungsaufnahme das Stocken der Generationstätigkeit des Menschen selbst erscheinen, das ja auch, wie schon früher erwähnt, zu den Symptomen der Melancholie gehört. Die psychisch bedingte Hungersnot wird nach außen versetzt. Und dies träfe wiederum mit der äußeren Realität zusammen, falls wir als geographische Umwelt der Menschheit, die diese Urerlebnisse mitmachte, eine gemäßigte Zone annehmen wollten, in der gegen Ende des Winters äußerlich bedingter Nahrungsmangel eintritt. Hierbei ist es durchaus nicht nötig, schon an Ackerbau zu denken. Jäger-, Sammler- und Hackbauwirtschaft werden durch die Ungunst der Natur während der kälteren Hälfte des Jahres, jedes in seiner Weise, betroffen.

Über die Form, die diese Begehungen hatten, ehe sie sich noch zu den Vegetationsriten ausgestalteten, eine Aussage zu machen, scheint nahezu unmöglich. Zunächst ist es, falls man überhaupt diesen Versuch unternehmen will, nötig, den engeren Bereich der Pflugkultur zu verlassen, um zu erforschen, ob die wesentlichen Züge unserer Riten nach Wegfall der religiösen und unbewußten Motive, die im Ackerbau wirksam sind, noch erhalten bleiben. Wir wenden uns darum dem der Pflugkultur vorangehenden Stadium des Hackbaues zu und treffen dortselbst — wir nehmen als Beispiel Mexiko — das Menschenopfer in vollster Ausprägung an. Daß nun der Geopferte dortselbst als Stellvertreter des Gottes bezeichnet wurde und kürzere oder längere Zeit auch göttliche Ehren genoß, bis eines Tages für ihn die Stunde schlug, liegt ganz in der Linie des Opferwesens der Pflugkultur. Die Beispiele bei Frazer (S. 853 ff.) lassen noch deutlicher als die meisten Belege aus dem uns näherstehenden Kulturbereiche die Doppelrolle dieser Gottmenschen und die Ambivalenz der Gefühle ihrer Verehrer erkennen. Das Opfer, welches bei den Azteken in den letzten Tagen des April, also ungefähr zur Zeit unseres Osterfestes, dargebracht wurde, galt dem Tezcatlipoca, dem höchsten Gotte des aztekischen

Pantheons. Das Opfer genoß ein Jahr lang göttliche Ehren und wurde nach seinem Tode, der durch Herausreißen des Herzens erfolgte, sogleich durch einen Nachfolger ersetzt. Wie sehr der, wenn wir recht haben, ursprüngliche Sinn dieser Begehungen als einer Erneuerung des Urverbrechens schon rationalisiert worden war, lehrt die Tatsache, daß die Maisgöttin durch ein Mädchen verkörpert und in deren Gestalt geopfert wurde. Die Auslegung, die Frazer allen diesen Begehungen gibt, ist in ihrer Art zutreffend: dem Gotte sollte durch die Opferung eines Stellvertreters, der in voller Jugendkraft steht, selber neue Kraft zugeführt werden. Aber, so dürfen wir fragen, wieso ist das menschliche Denken denn an allen Orten und zu allen Zeiten überhaupt darauf verfallen, diese Zufuhr neuer Kraft, der die Vegetation oder ihren Quell, die Sonne, stützen soll, gerade durch die Tötung eines Menschen erzielen zu wollen? Es scheint so, als ob die rituelle Tötung von den Formen der wirtschaftlichen Kultur vollständig unabhängig und von der Sorge um das Gedeihen der Nahrungspflanzen nur insoweit bedingt ist, als diese Sorge ein Teilmotiv darstellt aus dem Zusammenhang der Konsequenzen der Urtat, zu denen ja auch die melancholische Nahrungsenthaltung gehört.

Australische Riten

Zum Unterschiede von den europäischen Ackerbauriten, die durchwegs die eindeutige Absicht haben, die Kraft des Wachstums der Nahrungs- und Nutzpflanzen zu stärken, das Vieh vor Krankheit zu bewahren, demnach Fruchtbarkeit in jeder Richtung, auch für die Menschen selbst, zu sichern, richten sich die australischen *mbatjalkatiuma*-Riten auf die Vermehrung des Totems, der ein Tier, eine Pflanze oder auch ein Naturgegenstand wie der Mond, ja sogar ein Naturvorgang wie der Regen sein kann. Als Totem ist das betreffende Tier oder die Pflanze für den Stamm selbst nur ausnahmsweise wirtschaftlich nutzbar, bei den Totemmahlzeiten nämlich, oder außerhalb derselben nur unter Einhaltung bestimmter Vorsichtsmaßregeln. Der *mbatjalkatiuma*-Ritus konnte darum gar nicht in erster Linie die Beschaffung von Nahrung für die Stammesmitglieder zum Zwecke haben, er war vielmehr eine Wiedergutmachung an dem Totem, der ja selber wieder den erschlagenen Urahnen vertritt. Erst mittelbar dient diese Wiederherstellung der durch die Urtat gestörten Ordnung auch der psychisch, nicht physisch bedingten Nahrungsnot. Dieser Bestandteil der primitiven Kultur geht also gar nicht auf Behebung einer realen Not aus, sondern

wurde zu einer solchen erst nachträglich in Beziehung gebracht, eben vermutlich erst dann, als eine solche reale Not, die von außen hereinbrach, z. B. Klimaverschlechterung oder Diluvium, die Stämme zwang, Stücke ihres sakralen Besitzstandes zu säkularisieren. Auf diesem Wege sind demnach die Vegetationsriten des europäischen Typus entstanden. Der Vorgang wäre also ganz analog demjenigen, durch den das ursprünglich der Mondgottheit heilige Rind in den Dienst des Ackerbaues gestellt wurde. (Vgl. S. 479.)

Wie nahe die Autoren der richtigen Auffassung gekommen sind, bezeugt der Hinweis auf Beth (Religion und Magie bei den Naturvölkern, S. 200): „Das gleichbleibende Moment in allen diesen Fruchtbarkeitsriten ist die Steigerung jener Kraft, welche in den Urvätern als eine ursprüngliche angenommen wird, und die für die lebende Generation aufs neue beschafft werden soll . . . wie auch schon Durkheim ausgeführt hat; es ist die große Kraft der Urzeit, die immer wieder die Generationen belebt und über alle Generationen hinaus dieselbe bleibt.“ (Dieselbe Auffassung findet sich bei Winthuis „Das Zweigeschlechterwesen“, S. 243.) Wir wissen durch Freud, daß diese „große Kraft“ keine abstrakte Größe ist, die aus unerfindlichen Gründen gerade mit den Urvätern verbunden war, sondern daß diese Kraft nur darum Gegenstand eines nimmer erlöschenden Verlangens der Menschheit geworden ist, weil sie einstens durch die Urschuld des Geschlechtes vernichtet wurde, und weil schließlich diese Schuld von jedem einzelnen neuerlich kontrahiert wird. In diesem mythischen Verlangen nach Wiedergutmachung der Urschuld liegt endlich die unbewußte Dynamik auch jeder technischen Entwicklung. Ökonomik, Zentralisierung der physikalischen Kraftquellen, „*efficiency*“ in der Verwertung, Rationalisierung, und was es sonst noch möglichst Irrationales geben mag, zielen auf das unbewußte Wunschbild eines einzigen überdimensionalen Kraftleibes, auf einen *Theos epiphanes*, die sichtbar gewordene Allmacht.

Die australischen Vegetationsriten in der von Spencer und Gillen, zuletzt von Strehlow studierten Form, sind ebensowenig etwas Einheitliches wie die freilich noch viel mehr geschichteten europäischen Ackerbaukulte. Die mimischen Bewegungen und Tänze bei den *Intichiuma-(mbatjalkatiuma-)* Zeremonien sollen durch nachahmenden Zauber die Vitalität der Totemtiere erhöhen. Das Vergießen von Blut aus frischen Wunden der Stammesmitglieder wird von den Autoren als symbolischer Zauber bezeichnet: zugunsten des Regentotems soll es zur Erde strömend Regen bewirken. Es sind geläufige Gedankengänge des magischen Denkens. Im Sinne der ganzen Zeremonie, wie sie früher dargelegt wurde, ist die Hin-

gabe von Blut noch etwas anderes, in diesem Falle das Wichtigere, nämlich eine Zurückgabe der vom Individuum angeeigneten Kraft an den Urahnen, dem sie einstens durch das Urverbrechen entzogen wurde.

Die Ackerbaukulte des europäischen Typus, deren Hauptmotive Mannhardt (WFK I, 498 ff.) zusammenfaßt, sollen später gewürdigt werden, da wir uns von dem Umkreis des ursprünglichen Totemismus zunächst noch nicht allzuweit entfernen wollen. Es scheint vielmehr jetzt an der Zeit zu sein, eine nähere Untersuchung über das Problem der Totemwahl vorzunehmen.

Die Totemwahl

Es steht wohl außer Zweifel, daß die Ausführungen Freuds im vierten Kapitel von „Totem und Tabu" trotz ihrer Leuchtkraft und der Sicherheit des Grundgedankens in manchen Punkten nur erst ein Programm darstellen und der Ausarbeitung bedürfen. Ergänzungen und Weiterbildungen der Lehre vom Totem sind ja im wesentlichen die Arbeiten von Reik, Róheim und Winterstein. Zu den schwierigsten Gedankenbrücken gehört nun ohne Zweifel die Ersetzung des Urvaters durch das Totemtier. Daß die Tierphobien der Kinder die ontogenetische Parallele zum Totemismus darstellen, ist die große Entdeckung Freuds, an der nicht zu rütteln ist. Wenn wir aber nunmehr versuchen, die Aufspaltung der ambivalenten Einstellung des Kindes zum Vater als einen in der Zeit verlaufenden Vorgang in die Urzeit zu übertragen, so bleibt eine Unstimmigkeit. In der ontogenetischen Parallele wird alles Hemmende, Drohende und Feindliche von der Person des Vaters weg auf ein Tier projiziert, während die positive Einstellung vorläufig ungeteilt mit dem Vater verbunden bleibt. Nachträglich freilich (man vergleiche den „kleinen Hahnemann" Ferenczis) kommt es zur Übertragung zärtlicher Regungen auf das Tier, was aber mehr ein Zeichen des Mißglückens der seelischen Operation zu sein scheint. Denn der Heilzweck liegt doch offenbar darin, die auf die Dauer als unerträglich empfundene Ambivalenz durch reinliche Scheidung der Komponenten des unverträglichen Gefühlspaares loszuwerden. Der Vorgang bei der Entstehung der Tierphobie spielt sich also bei Lebzeiten des Vaters ab und stellt einen Mechanismus zur Überwindung der Ambivalenz dar, der seinen Grund darin hat, daß es dem Kinde unmöglich ist, seine divergenten Affekte dauernd auf ein und dieselbe Person zu beziehen; die Bildung des Totems hingegen soll doch erst nach dem Tode des Urvaters erfolgt sein und der Totem trägt nicht nur die Züge des gefürchteten Tyrannen, sondern er ist als solcher

schon ambivalent besetzt, was aus der Gleichzeitigkeit der rituellen Tötung und der rituellen Trauer hervorgeht. Als eine Lücke in der Deduktion wird es ferner empfunden, daß über den eigentlichen Hergang der Ersetzung des Urvaters durch den Totem, der ja auch ein Vorgang in der Zeit war, nichts verlautet. So bleibt gerade jener Übergang im Dunklen, wie nach der Urtat, wo sich die Reaktion auf die Tat in Form der Reue anbahnt, sich der Urvater-Imago der Totem unterschiebt. Und dieser Übergang ist es ja, wie schon erwähnt, der besonders erklärungsbedürftig wäre, weil die Substitution des Tieres in eine Zeit extremer Ambivalenz fallen müßte, wenn nicht die ontogenetische Parallele der Tierphobie an Beweiskraft verlieren soll. Es blieben freilich Auswege übrig, die dieser Aporie entgehen. Zum ersten ist die plastische Zusammendrängung des ganzen Vorgangs bei Freud selbst gewissermaßen nur eine darstellungsmäßige Verkürzung, und in Wirklichkeit wäre der Hergang nicht so katastrophenartig zu denken und würde sich vor allem auf mehrere Generationen erstrecken, in deren Leben sich immer wieder Tat und seelische Reaktion auf sie wiederholt hätten. So wären es also gleichsam gattungsmäßige Engramme in der plastischen Psyche des Frühmenschen, die — von Generation zu Generation steigend — schon während der Tat, ja sogar schon bei ihrer Vorbereitung die reaktiven Momente wirksam werden lassen. Die einzelne Handlung würde damit zu einer aus der Totalität des Seelischen entspringenden, mit anderen Worten, die Reue brauchte nach der Tat nicht gleichsam erstmals erlebt zu werden, aber auch der Totem springt dann nicht wie Athene aus dem Haupte des Zeus in die Wirklichkeit hinaus. Eben dies führt uns auf die zweite Möglichkeit zur Lösung unserer Aporie, nämlich dazu, die Entstehung des Totems der einzelseelischen Entwicklung entsprechend schon in die Zeit vor der Urtat zu versetzen. Die Möglichkeit hiezu bietet die folgende Überlegung:

Jagdtiere und Totemtiere

Es hieße auf jeden Fall die psychobiologische Spannkraft der Brüderhorde vor der Urtat überschätzen, wenn man annehmen wollte, daß sie die ihr vom Urvater auferlegten Versagungen ohne Kompensation oder stellvertretenden Abfuhrmechanismus ertragen hätte. Es ergab sich als ein die Massenbildung verstärkendes Moment eine verstärkte homerotische Bindung. Es gab die weitere Möglichkeit der nach außen, gegen Stammesfremde, geübten Gewalt und des Raubes fremder Weiber. In welcher Weise war aber

ein Abreagieren der auf den Tyrannen gerichteten Haßgefühle möglich? Um die Antwort vorwegzunehmen: in der Jagd, im Quälen und Töten von Tieren. Es gilt hier, sich von jener Verengung des Blickfeldes zu befreien, die in allen Dingen nur das Kräftespiel ökonomischer Bedürfnisse sehen will. So groß die Bedeutung der Jagd auch in wirtschaftlicher Hinsicht für die Frühzeit der menschlichen Kultur sein mag, ihre symbolische Bedeutung für das Unbewußte ist nicht minder wichtig. Es ist hier der Platz, auf die aufschlußreichen Darlegungen von Marie Bonaparte[1] zu verweisen. Die Verfasserin unterscheidet die Parforcejagd, wie sie insbesondere in Frankreich heimisch ist, von der Einzeljagd, dem in Mitteleuropa gebräuchlichen Pirschen. Über die erstere läßt sie sich folgendermaßen vernehmen:

„Die Parforcejagd verdankt zweifellos ihre Entstehung der im Unbewußten aufbewahrten Erinnerung an den durch die Urhorde verübten Vatermord und an das kollektive Totemopfer, das das von ihnen verdammte und gleichzeitig herbeigesehnte Verbrechen periodisch erneuerte, und hat sich mit allen ihren Gebräuchen aus diesem Grunde bis heute erhalten" (a. a. O. S. 133 f.).

Im Gegensatz hiezu sei die Pirschjagd auf den tiefen, unterdrückten Wunsch eines jeden aus der Brüderhorde zurückzuführen, der einzige Erbe des Vaters und sinngemäß auch der einzige Mörder zu sein. Die Ausführungen von Marie Bonaparte sind durchaus richtig, doch dürfen wir noch um ein Stück weiter zurückgehen. Zunächst sei darauf verwiesen, daß die Autoren, die sich um die Weiterbildung und tiefere Fundierung der Freudschen Theorie des Totemismus bemüht haben, gerade die der Urtat zeitlich vorangehenden Momente noch immer vernachlässigen. Es hilft uns wenig, wenn wir den Zustand der Horde in die von Freud nachher aufgestellten Begriffe seiner Massenpsychologie umgegossen finden. Wir brauchen als noch ausstehendes *missing link* die Vorgeschichte des Totems, die auf jeden Fall vor der Urtat zu suchen ist.

Die Legende von St. Julian dem Gastfreien

Die Jagd als Ersatz für den Mord an den Eltern ist der Gegenstand der Legende von St. Julian dem Gastfreien, deren klassische Formung durch Flaubert sicher der aufschlußreichste Beitrag zur Psychologie der Motive des Jagens ist. Daß sie, in ihrer kristallklaren Epik, angewandt auf das dunkelste

1) Über die Symbolik der Kopftrophäen. Imago XIV (1928), S. 100 ff.

Gebiet menschlichen Seelenlebens, zugleich ein ganz großes Kunstwerk ist und immanente Sinnhaftigkeit in allen Seinsschichten besitzt, die durch ihr Gefüge laufen, sei deshalb vermerkt, damit der Vorwurf abgewiesen sei, als handle es sich uns bei der analytischen Durchleuchtung eines poetischen Gebildes doch immer wieder um einen Mißbrauch als Vivisektionsobjekt. (Es will mich bedünken, daß das echte Kunstwerk nach der Analyse lebendiger ist als vorher, das unechte aber nach der „Vivisektion" begreiflicherweise tot ist, ebendarum weil es auch früher nicht lebendig war.)

Es scheint zunächst gerade diese Legende am wenigsten in den Zusammenhang des Ödipusmotives zu passen, weil die Prophezeiung des gemarterten Hirsches an Julian, er werde dereinst noch seine Eltern töten, beide Elternteile betrifft. Doch gibt es eine Form dieses Motivs, bei welcher auch der Mutter nicht verziehen wird, daß sie das Weib eben dieses über alles gehaßten Vaters ist. Über die Bedingungen dieser Schwerpunktverlegung sei in diesem Zusammenhange nicht gehandelt. Daß sie bei Julian vorhanden ist, zeigen die vielsagenden Worte: „Wenn seine Mutter ihn küßte, litt er kalt ihre Umarmung und schien tieferen Dingen nachzusinnen." Der erste Anfang zu seiner sadistischen Leidenschaft, Tiere zu töten, ist vom analytischen Standpunkte höchst bezeichnend:

„Als Knabe von etwa sieben Jahren bemerkte er in der Kirche während der Messe eine kleine weiße Maus, die aus einem Loch in der Mauer hervorkam . . . Am nächsten Sonntag machte ihn der Gedanke, er könne sie wiedersehen, unruhig. Sie kam, und an jedem Sonntag wartete er nun auf sie, fühlte sich endlich belästigt dadurch, faßte einen Haß und beschloß, sich ihrer zu entledigen."

Julian ist allein in der Kirche, wartet auf die Maus und erschlägt sie. Die nächsten Opfer sind Vögel im Garten. Eine Taube erwürgt er, die Zuckungen des Tieres machen sein Herz klopfen und erfüllen es mit einer Lust, daß ihm die Sinne vergehen. Die Situation, in der der Knabe zum ersten Male ein Tier tötet, ist analytisch bedeutsam. Sowohl die Kirche wie auch die Maus lassen ihren Symbolcharakter ohneweiters erkennen. Daß der Knabe bei der Tötung allem Anschein nach allein in der Kirche weilt und die Maus wie einen unerwünschten Eindringling erschlägt, entspricht der Ödipussituation mit intrauteriner Wendung. Das Gemetzel unter den Hirschen in einem Kesseltal, die er alle tötet, endet mit der schon erwähnten Szene, in der der Hirsch ihm prophezeit, er werde seine Eltern töten.

„Da gewahrte er auf der anderen Seite des Tales am Waldesrande einen Hirsch, eine Hindin und ein Junges. Der Hirsch, welcher schwarz und un-

geheuer groß von Gestalt war, trug sechzehn Enden und einen weißen Bart. Die Hindin, braun wie die trockenen Blätter, äste das Gras, und das gefleckte Junge sog, ohne sie in ihrem Gange zu hindern, an ihrer Zitze.

Noch einmal schwirrte die Sehne. Das Junge war sofort tot. Da klagte seine Mutter, zum Himmel blickend, mit einer tiefen, herzzerreißenden menschlichen Stimme. Julian streckte sie, außer sich, durch einen Schuß mitten in die Brust zu Boden.

Der große Hirsch hatte ihn gesehen und machte einen Satz. Julian schickte ihm seinen letzten Pfeil entgegen. Der Pfeil traf ihn in die Stirn und blieb dort stecken.

Der große Hirsch schien ihn nicht zu fühlen, er sprang über die Toten und näherte sich zusehends Julian, um sich auf ihn zu stürzen und ihn zu spießen. In unsagbarer Schreckensangst wich Julian zurück. Das wunderbare Tier blieb stehen, und mit flammenden Augen wiederholte es wie ein Patriarch und Richter, während im Fernen eine Glocke klang, zu dreien Malen:

Sei verflucht, verflucht, verflucht! Eines Tages, blutgieriges Herz, wirst du deinen Vater und deine Mutter ermorden!

Er beugte die Knie, schloß sanft die Lider und verschied. Julian war bestürzt, dann wurde er von einer plötzlichen Müdigkeit befallen, und Ekel und eine unendliche Traurigkeit erfüllten ihn. Den Kopf in beiden Händen, weint er lange.“

Wenn dann der Vater, um den so plötzlich umgewandelten und schwermütig gewordenen Sohn aufzuheitern, ihm ein Damaszenerschwert schenken will und bei der Herunterholung dieses Schwertes von der Höhe eines Pfeilers durch eine versehentliche Bewegung das Schwert auf den Vater fällt, so ist diese Fehlhandlung in ihrer Tendenz ganz durchsichtig. Dasselbe gilt von dem Versehen, daß Julian in der Dämmerung die langbändrige Haube seiner Mutter für die Flügel eines Storches ansieht, danach schießt und die Haube an die Mauer heftet. Jetzt flieht er das väterliche Schloß, um nie mehr wiederzukehren, tritt in fremde Kriegsdienste und wird ein großer Held. Der Kaiser von Occitanien gibt ihm seine Tochter zur Frau. Ein herrliches Schloß wird sein Wohnsitz. Nie mehr ging er auf die Jagd, denn „es schien ihm, als hinge vom Mord der Tiere das Schicksal seiner Eltern ab“. Je mehr er sich um seiner Eltern willen von der Tötung jedes Tieres zurückhält, desto wüster werden seine Träume. Als eines Tages das Verlangen unüberwindlich wird, greift er zu Bogen und Köcher und verläßt das Schloß. Inzwischen sind seine greisen Eltern nach langer Wanderung auf der Suche nach ihm in das Schloß gekommen und von Julians Gattin zusammen in ihr eigenes Bett gelegt worden. Julian selber, nach langer Zeit wieder auf der Jagd, verfehlt in einer magisch geheimnisvoll anmutenden Weise jegliches Getier, das ihm in den Weg

tritt. Die Pfeile setzten sich leicht wie Federn auf die Tiere, die Lanze glitt ab, als wenn sie auf Erz gestoßen wäre. Hohn ohnegleichen ist es, der ihn auf seinem Wege begleitet, und ohne jegliche Beute kehrt er nach Hause zurück. Er tastet im ungewissen Schein der Morgendämmerung im Bette seiner Frau den Bart eines Mannes und „in maßlosen Zorn ausbrechend, stürzte er sich mit Dolchstößen über sie und stampfte und schäumte und röhrte wie ein Hirsch". Seine Frau erscheint mit einem Licht und läßt es bei dem Anblicke des Gemetzels fallen. Er hebt es auf. „Sein Vater und seine Mutter lagen vor ihm auf dem Rücken, mit einem Loch in der Brust, und ihre Gesichter, die von einer majestätischen Milde erfüllt waren, schienen etwas wie ein ewiges Geheimnis zu verschließen". Julian zieht bettelnd in die Welt. Er wird schließlich Fährmann an einem gefährlichen Flußübergang und sühnt mit übermenschlichen Entbehrungen das Verbrechen, das er unbewußt begangen hat. Ein aussätziger Bettler, den er einmal nachts über den Fluß holt, in sein Bett legt und mit seinem eigenen Leibe erwärmt, verwandelt sich in Christus und hebt ihn in den Himmel empor. Aus dem Hasse, der ihn durch alle Grausamkeiten und alle Höllen trieb, blüht die Liebe hervor, die uranfänglich auf seinem Grunde geruht hat.

Der Punkte, wo die im Unbewußten verankerte Symbolik nahe an das Bewußtsein rührt, sind in dieser Legende gar viele. Es sei erinnert an den Hirsch, dessen Schilderung, „wie ein Patriarch oder Richter", verbunden mit seiner unheimlich drohenden Prophezeiung, unmittelbar die Vorstellung einer Vaterimago erweckt. Ungemein beziehungsvoll ist die Darstellung von Julians letzter Jagd. Da die Ermordung der Eltern nahe bevorsteht, dürfen deren Ersatzfiguren, die Tiere des Waldes und der Fluren, sinnvoll und mit innerster, in ihrem stellvertretenden Charakter liegender Berechtigung, als Opfer von Julians Aggression ausscheiden.[1]

1) Einen weiteren trefflichen Beleg für die unbewußten Motive der Jagd liefert Henri de Montherlant in seinem Stierkämpfer-Roman „Les Bestiaires" (Paris. Grasset, 1926), der anscheinend im wesentlichen autobiographisch ist. Montherlant war selbst als Stierkämpfer tätig. — *„Il les aimait trop, en effet, ces bêtes, pour pouvoir rester longtemps sans les tuer. Il n'y a que la possession qui délivre. Ici, la possession, c'était l'acte de tuer, variante de l'autre sacrifice. D'ailleurs, sitôt que nous désirons, nous voulons torturer. Les peuples primitifs adoraient le fauve qu'ils chassaient. Le taureau Apis, expression la plus parfaite de la divinité sous la forme animale, les prêtres au bout d'un certain temps le noyaient dans une fontaine consacrée au Soleil . . . Profonde était la nécessité du meurtre bienfaisant, du meurtre vraiment créateur. Le culte de Mithra apparaissait toujours vivant. Adolescent, vêtu d'étoffes transparentes, coiffé du bonnet de Ganymède, Mithra luttait d'abord avec Soleil, et voici qu'au fond de la lutte se modelait une sorte d'amour. Mithra nouait avec le Soleil une amitié merveilleuse, fortifiée d'une alliance solennelle . . . Il etait nommé ‚l'ami'. Puis, avec l'aide de son chien, il poursuivait le Taureau sacré, le domptait, l'entraînait dans son*

Jagdtiere und Haustiere

Unsere Annahme geht also dahin, daß bereits lange vor jener Urtat die Aggressionsneigung der Söhne in den erreichbaren Tieren ihrer näheren und weiteren Umgebung Objekte fand, an denen sich ihr Haß und ihre Vernichtungstendenz austobte. Sollte etwa gar das, was wir als die Zähmung der Tiere bezeichnen, anfänglich im Dienste dieser notwendigen Haßbefriedigung gestanden haben, so daß diese Tiere nur deshalb vom Menschen herangezogen und gehegt wurden, damit er an ihnen seine Mordlust stillen könne? Die Hege des Wildes von heutzutage stünde damit in vollständiger Parallele. Frühzeitig freilich vollzog sich die Trennung der Haustiere von dem jagdbaren Wild. Jene werden sodann geschont, auf Grund von Erwägungen praktischer Nützlichkeit, vor allem aber wohl darum, weil sich ihr domestiziertes Wesen aus psychischen Gründen nicht mehr als Haßobjekt eignete. Dies gilt aber nur für den Erwachsenen. Die Tierquälereien der Kinder erstrecken sich in der Regel auch auf die Haustiere. Die Unterscheidung „nützlicher" und „schädlicher" Tiere liefert sodann eine soziale und moralisch scheinende Rechtfertigung für die Mißhandlung der letzteren.[1]

Libidoschicksale vor der Urtat

In einer Zeit, die allem Acker- und Hackbau weit vorausliegt, hatte sich unter dem Druck des Verbotes der Vätergeneration eine neue Verteilung der Libido durchgesetzt. Schon vor dem Exil der Brüderhorde bahnen sich infolge der Versagung am andersgeschlechtlichen Objekt homerotische Strebungen innerhalb der Horde an. Die Haßkomponente der Vaterlibido wird auf Tiere übertragen. Die an der Mutter haftende Libido überträgt sich auf alles Bergende und Schützende, auf die Höhle, den schützenden Baum, die Wohnung und schließlich auf alles, was späterhin Heimat heißt. In der Fremde, auf der Wanderung sucht sich die der völligen Verwandlung in

antre. Là il recevait du Soleil, par la voix d'un corbeau, l'ordre de le tuer. Il en souffrait, car il l'aimait, ce fauve. Combien Alban comprenait cet amour, et que pour s'accomplir, il dût tuer, et l'expression du jeune homme — dans le bas-relief de Neuenheim, par exemple — qui détourne la tête au moment de férir avec une admirable geste de désespoir! Combien elle était la sienne propre!" (S. 79 ff.)

1) Zum Gegenstand der Zähmung der Haustiere sind die bezüglichen Werke von Eduard Hahn („Die Entstehung der Pflugkultur", „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit" u. a.) bahnbrechend für die voranalytische Kulturgeschichtsforschung und auf jeden Fall ein notwendiges Korrektiv des ökonomischen Gesichtspunktes in der Erforschung der Vorgeschichte.

Heimatliebe noch nicht fähige Libido ein geeignetes menschliches Objekt. Die Horde zieht, teils unter dem Drucke des Urvaters, teils aus eigenem Antrieb in die Ferne auf Frauenraub aus. Ist dieser vollzogen, so wird die ursprüngliche Bindung an die Heimat wieder lebendig. Man kehrt zurück unter dem Drucke des Heimwehs, d. h. eigentlich zur Mutter. Ein drängender Anlaß zu einer Gewalttat gegen den Vater scheint unter diesen Umständen nicht gegeben. Es ist, wie man sieht, das wohltätige Vorhandensein anderer Horden, die zwar Krieg zwischen den einzelnen Horden, zugleich aber Entlastung der eigenen Horde von den Aggressionsneigungen der jüngeren Generation auslöst. Die Urtat setzt darum voraus, daß es überhaupt nur eine Horde gab, oder daß die Entfernung der Horden voneinander so groß war, daß sowohl Krieg wie auch Frauenraub zwischen ihnen unmöglich war. Nur die Vertreibung in die Einöde stellt ein hinlänglich starkes Spannungsmoment libidinöser Natur her, die die Brüderhorde eines Tages zur Rückkehr und zur Gewalttat zwingt. Aber nochmals müssen wir jetzt fragen, worin diese Gewalttat bestand.

Die konkrete Form des Urverbrechens

Ob es, wie Freud vermutet, eine neue Erfindung war, die den Söhnen die Überlegenheit und das Selbstvertrauen verlieh, die sie zu der Gewalttat fähig machte, oder ob es nach der ausführlich begründeten Vermutung von Róheim die Steinigung war, der der Urvater erlag, läßt sich nicht ohneweiters entscheiden. Auf jeden Fall sind die beiden Annahmen miteinander unvereinbar, denn die Steinwaffe, d. h. der geschleuderte Stein, ist bereits eine vormenschliche Waffe, da ihre Verwendung auch bei Affen beobachtet wird. Róheim erblickt in den *churinga* der Zentralaustralier einen Hinweis auf die Steinigung des Urvaters. Die *churinga* (nach Strehlow *tjurunga*) sind Stein- oder Holzsymbole mit Totemzeichen. Sie stellen nach der Annahme von Spencer und Gillen Aufenthaltsorte des Ahnengeistes dar, doch ist diese Formulierung vielleicht zu konkret. Auf jeden Fall ist die *tjurunga* die Repräsentation einer besonderen, dem Individuum, das ihr Inhaber ist, zugute kommenden schützenden Macht.[1] Über die Herkunft dieser *tjurunga* verlautet folgendes: Einige stammen unmittelbar von den großen Vorfahren der Urzeit, den Alcheringa (nach Spencer-Gillen) oder Altjirangamitjina (nach Strehlow), von denen sie während ihrer Wande-

1) Beth: Religion und Magie bei den Naturvölkern. S. 191.

rungen verloren oder sonst zurückgelassen wurden, andere stellen die verwandelte Gestalt der Vorfahren selbst dar, die also in ihnen fortleben. Doch hat sich ein Teil der Vorfahren auch in Bäume oder Felsen verwandelt; sie stecken als Kinderkeime in diesen und gehen auf vorübergehende Frauen über, um von diesen wiedergeboren zu werden. Dies ist der so merkwürdige Konzeptionalismus der Aranda und Loritja in Zentralaustralien. Die Kohabitation scheint mit der Geburt entweder in gar keinem Zusammenhange zu stehen oder nur als Gelegenheitsursache zu gelten. Es ist ersichtlich, daß hier keine primäre Unkenntnis des Zusammenhanges zwischen Zeugung und Geburt vorliegt, sondern ein ideeller Verzicht auf die Mitwirkung bei der Zeugung zugunsten der totemistischen Urahnen. Diesen wird ein generelles *jus primae et uniuscuiusque noctis* zuerkannt. Dies ist wohl das gründlichste Ungeschehenmachen der Urtat, und zwar durch einen im Grunde recht einfachen Projektionsvorgang. Denn die ganze anscheinende Komplexheit dieser Idee geht letzthin auf die Projektion des sogenannnten Über-Ichs in ein greifbares, zugleich mit dem Bilde des Totem gezeichnetes Gebilde zurück. *Tjurunga* heißt nach Strehlow „der eigene geheime (Leib)“, der *Double*, damit wohl gekennzeichnet als der eigentliche Sitz der Kräfte des Menschen. Solange diese *tjurunga*, die für jedes (männliche) Kind schon vor der Geburt vorbereitet, d. h. vom Großvater angefertigt wird, an einer geheimen Stelle, *arknanaua* genannt, aufbewahrt bleibt, ist die geheimnisvolle Verbindung zwischen den Totemvorfahren und dem Individuum aufrechterhalten, der *iningukua* (zweites Ich, Genius) begleitet den Mann auf seinen Wanderungen und beschützt ihn.[1] Es ist uns, als wäre in diesen Worten die „topische“ Ausdrucksweise der Psychoanalyse sozusagen beim Wort genommen. Wir würden sagen: Solange du deine titanischen Triebregungen, die das Zeichen der Abkunft von der Urtat an sich tragen, in das Unbewußte *(arknanaua)* zu verdrängen vermagst, wird dir diese Überwindung zum Heile gereichen, indem sie die Kräfte des Über-Ichs *(iningukua)* aufbauen hilft, die dich vor den übermäßigen, dein Ich selbst gefährdenden Triebansprüchen des Unter-Ichs oder Es beschützen. Daß sich das Verdrängte auch hier wiederkehrend zur Geltung bringt, steht zu erwarten, doch meine ich, daß die Stein- oder Holznatur der *tjurunga* eher als ein Symbol der männlichen Potenz, nicht aber als Erinnerungsmal an die Steinigung des Urvaters zu gelten hat. Die Schilderung des Aussehens der *tjurunga* läßt zwar diese Vermutung nicht zur un-

1) Beth, a. a. O. S. 193.

bedingten Gewißheit werden, denn die *tjurunga* wird beschrieben als flaches, ovales oder längliches Holz mit eingeritzten Totemsymbolen, was nicht gerade unmittelbar auf phallische Natur schließen läßt. Doch ist die Forderung wohl unberechtigt, diese Natur in manifester Weise ausgeprägt zu finden. Oder sollte es sich um etwas damit unmittelbar Verwandtes handeln, und sollten etwa die bei den *intichiuma- (mbatjalkatiuma-)* Zeremonien zur Verwendung kommenden Testikelknäuel in eben diesen Zusammenhang der Sicherung der Potenz gehören? Die bei Strehlow abgebildeten *tjurunga* scheinen dieser Auslegung wohl in den meisten Fällen nicht zu widersprechen. Die von Róheim für Zentralaustralien als kennzeichnend hervorgehobenen vier Motive, nämlich der Konzeptionalismus, das Totem-Essen, die *intichiuma*-Riten und die *tjurunga*, ordnen sich also sinnvoll um das gedanklich-affektive Zentrum der Verehrung des einst erschlagenen Urvaters. Er ist der Ahnherr, dessen Zeugungskraft so groß ist, daß er es auch heute noch ist, von dem das in den Kindern ans Licht tretende neue Leben stammt. Diese seine Potenz wird wirksam in den Bäumen und Felsen, bei denen die Ahnen einst in die Unterwelt gegangen sind, und von wo sie bei Gelegenheit wieder in eine vorübergehende Frau hineinschlüpfen. Sie ist nicht minder wirksam in den *intichiuma*-Riten, bei denen man die Schicksale der Vorfahren mimisch darstellt und dadurch für den Nachwuchs der Tiere und Pflanzen zu sorgen glaubt. Auch hier spielen Steine eine Rolle, indem man sie mit Zweigen streicht und dann diese Zweige an den Magen der Stammesmitglieder reibt, damit sie in Zukunft satt werden. (Vierkandt: Globus 92, S. 24.) Die *tjurunga* stellt sich in diesem Zusammenhange dar als Bindeglied des Individuums mit seinem Totem, d. h. also als das sinnlich wahrnehmbare Mittel, wodurch der einzelne die eigentlich noch immer dem Urvater vorbehaltene Kraft für seine eigenen Zwecke zur Auslösung bringt und auf magische Weise in sein Individualdasein hinüberleitet. Ich sehe darum keine Nötigung, die *tjurunga* auf das Steingrab und mittelbar auf den Steinhaufen zurückzuführen, der den gesteinigten Urvater bedeckte. Die *tjurunga*, die ebenso oft aus Holz wie aus Stein ist, entspricht ihrem Stoffe wie ihrer magischen Bedeutung nach den Bäumen und Felsen, in denen die Ahnen als Kinderkeime auf Neugeburt harren. Sie ist wie diese der Behälter des geliehenen Teiles der zeugenden Kraft des Urvaters.[1]

1) In der oben gekennzeichneten Selbstentäußerung zugunsten des Urvaters, diesem ins Große und Dauernde wachsenden „nachträglichen Gehorsam", liegt wohl auch zum größten Teile das beschlossen, was Winthuis in seinem so verdienstlichen Werk

Die „Erfindung“ des Feuers

Wollen wir die besondere Form der Urtat konstruieren, so steht uns ein ganz anderer Weg offen. Es ist die Frage nach der „Erfindung“, deren Besitz die Brüder der Horde in den Stand gesetzt hat, den Angriff auf den Tyrannen zu wagen. Als solche Erfindung kann nur die des Feuers in Betracht kommen. Es soll darunter die bewußte und willkürliche Hervorbringung des Feuers durch die einfachsten technischen Mittel verstanden sein. Die Vermutung Freuds, daß der Mensch irgendwo und irgendwie Wildfeuer benutzt und dadurch gezähmt hätte, daß er sich selber bezähmte und sich die Lust verwehrte, es mit seinem Harnstrahl zu löschen,[1] vermag ich ebensowenig mitzumachen wie Albrecht Schaeffer.[2] Zuzugeben ist freilich, daß Freud über Beobachtungen aus der Neurosenpsychologie verfügt, die einen

„Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentral-Australiern“ unter dem Gesichtspunkte der Zweigeschlechtigkeit betrachtet. Nach diesem Autor vereinigt nicht nur der Totem beide Geschlechter in sich, auch der magische Riten ausübende Mensch muß, andeutungsweise und symbolisch, Zeichen der beiden Geschlechter an sich haben, damit die magische Handlung gleichsam unter dem Schutzzeichen der magischen Handlung *kat' exochen*, des Generationsaktes, gelingt. Auch die schon erwähnte *tjurunga* ist ihrer Form nach zweigeschlechtig. — Es ist nicht beabsichtigt, in eine Diskussion über die Stichhältigkeit und über die beanspruchte Allbedeutung des Motives der Zweigeschlechtigkeit in der Ethnologie einzutreten, zumal da Winthuis trotz Kenntnis und beiläufiger Zitierung von Freuds „Totem und Tabu“ von jedem wesentlichen Bezug auf dieses Werk absieht. Von unserem Standpunkte sei nur darauf verwiesen, daß die Verweiblichung des Totemverehrers sich zwanglos ergibt aus der weiblichen Einstellung zum Vater, die mit allen ihren Konsequenzen, auch dem Wunsch nach einem Kinde von ihm, aus Analysen geläufig ist. Es sind des weiteren Zeremonien wie das Zahnausschlagen, die Subinzision, die Durchlochung der Nasenwand usw. (Winthuis, S. 64) Kastrationsersatzhandlungen aus Anlaß der Jugendweihen, deren Sinnbedeutung ja eben darin liegt, die in die Pubertät eintretende Generation von einer Wiederholung der Urtat abzuschrecken, indem sie die Jünglinge die Macht der älteren Generation eindrucksvoll erleben lassen. — Im übrigen bemüht sich unser Autor mit anerkennenswerter Vorurteilslosigkeit um den immer wiederholten Nachweis, daß das Denken der von ihm studierten Primitiven von sexuellen Motiven vollständig durchsetzt ist. Wenn man dem seine weitere Feststellung entgegenhält, daß der geschlechtliche Verkehr schon in frühester Jugend und unter Duldung, ja Billigung von Seiten der älteren Generation erfolgt, eine Verdrängung also sozusagen überflüssig ist, so ergibt sich als zwingende Folgerung, daß die so zahlreichen Verbote, Riten, Symbole einschließlich der Bildersprache keine Triebverdrängung schlechthin, sondern ausschließlich Sicherungen gegen den Inzest bedeuten. Winthuis wird diesem Motiv nur in Hinsicht auf das System der Heiratsklassen gerecht und sieht nicht, wie alles übrige an Glauben und Brauchtum der Primitiven, das von ihm als zentrales behandelte Motiv der Zweigeschlechtigkeit eingeschlossen, einzig von hier aus sein Licht empfängt.

1) „Das Unbehagen in der Kultur.“ 1930.

2) Der Mensch und das Feuer. „Die psychoanalytische Bewegung“, II, S. 201 ff.

Zusammenhang zwischen Harninkontinenz und Feuer nahelegen. Doch wird zu überlegen sein, ob diese Verknüpfung tatsächlich als ein phylogenetisches Erbe aus den Anfängen der Menschheit aufzufassen sei; und selbst wenn dies der Fall wäre, ob sie denn wirklich an den Anfang des so wichtigen kulturellen Prozesses zu stellen sei. Wildfeuer war wohl zu allen Zeiten ein unheimliches und unzähmbares Ding. Die Stelle, wo ein Blitz gewütet hatte oder bloß in die Erde gefahren war, mied man. Noch im alten Rom wurde sie als Puteal eingezäunt. Feuer, das durch einen Blitzschlag entstanden war, durch den Harnstrahl löschen zu wollen, war wohl ein aussichtsloses Beginnen, selbst wenn man die Scheu nicht in Betracht zog, die den erschütterten Zeugen eines solchen Vorganges davon abgehalten hätte. Die „Zähmung" des Feuers begann darum überhaupt erst mit der Entdeckung des Menschen, daß er durch irgendwelche Manipulationen imstande sei, das Feuer, natürlich in ungefährlicher Menge und Stärke, willkürlich hervorzurufen. Ich meine nun, daß uns Mythos und Folklore in den Stand setzen, selbst zu diesen weit entlegenen ersten Anfängen menschlicher Gesittung zurückzufinden. Die Sachlage ist methodologisch einfach die folgende: Nachdem man allzulange Zeit das Gattungsgedächtnis der Menschheit unterschätzt hat und dem Menschen lieber möglichst wenig zutraute und auch dieses Wenige nach Möglichkeit als eine Summation kleinster Wirkungen ausdeutete, war es die Entwicklungslehre selbst, aus deren kontinuierlicher Gedankenentwicklung sich die Idee einer im einzelnen Wesen wie in der Gattung allgegenwärtigen Totalität erhob. Daß an dieser weltanschaulichen Umstellung die Psychoanalyse einen bedeutenden und in geistesgeschichtlicher Hinsicht den ausschlaggebenden Anteil hat, steht außer Zweifel. Wir befinden uns also methodisch in völliger Übereinstimmung mit dem Gange der Wissenschaft von heute, wenn wir das im Mythos und Brauchtum niedergelegte Gattungsgedächtnis der Menschheit auch zur Lösung dieser anscheinend unzugänglichen Frage heranziehen. Daß zufolge der säkularen Verdrängung, auf der sich die menschliche Gesittung aufbaut, die unmittelbaren Gegebenheiten recht lückenhaft sein werden, ist zu erwarten.

Wir dürfen mit Fug und Recht bei der Lösung dieses Problems an das ehrwürdige Werk von Adalbert Kuhn „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks" (1859) anknüpfen, wie es in einer der ersten psychoanalytischen Arbeiten über mythologische Themen seinerzeit schon Abraham[1] getan

1) Traum und Mythus. Deuticke, Wien 1908.

hat. Ehrwürdig darf dieses Werk genannt werden, nicht nur, weil es die vergleichende Mythologie begründet hat, sondern auch wegen des Mutes, mit dem sein Verfasser für seine Überzeugungen einer Mitwelt gegenüber einstand, die alles getan hat, um sie zu verketzern und unmöglich zu machen.

Die Feststellungen Kuhns, auf die es uns in diesem Zusammenhange ankommt, gehen dahin, daß zwischen dem durch Reibung erzeugten irdischen und dem himmlischen Feuer der Sonne eine (wie wir heute sagen) mythische Identität besteht. Diese äußert sich darin, daß alles, was von dem einen (auf Grund einer Erfahrung) ausgesagt werden kann, a priori auch von dem anderen Vergleichsgegenstand gilt. Wenn also das irdische Feuer durch Bohren oder Reiben zweier Hölzer hervorgerufen wird, so muß auch das Sonnenfeuer jeden Morgen durch Quirlung neu entfacht werden. Dies besorgt das göttliche Brüderpaar der Aśvinen:

> Gold ist das Holz, des sich bedienen
> Zur Sonnenquirlung die Aśvinen.
> (Brihadaraṇyaka-Upaniṣad 6, 4, 22.)

Die Gemeinsamkeit der quirlenden Drehung ist es, die für die altertümliche Art der Feuererzeugung wie auch für die Erzeugung der Butter denselben Ausdruck (skr. *manthami* oder *mathnami*) bedingt hat. Von dem Stamme *math*, der diesem Verbum zugrunde liegt, stammt nun das skr. *pramantha* in der Bedeutung eines Holzes an dem alten Holzfeuerzeug, aber auch nach Kuhn der Name des griechischen Prometheus, dessen mannigfache Funktionen als Menschenbildner, Feuerbringer und Empörer gegen die Macht des Zeus aus dem Mythos wie aus der äschyleischen Tragödie bekannt sind. Daß also die Tätigkeit des Feuerreibens oder Feuerbohrens dem Generationsakt gleichgesetzt wurde, steht außer Zweifel. Es bleibt nur noch auszumachen, auf welchem Wege diese „Sexualisierung“ zustande gekommen ist. Mit anderen Worten gesagt bedeutet das die Frage, ob die Feuererzeugung erst nachträglich eine Bezeichnung erhielt, die auch für den Generationsakt in Gebrauch ist, also erst (im landläufigen Sinne) „sexualisiert“ wurde, oder ob etwa schon bei der Erfindung des Feuerbohrens ein sexuelles Motiv vorgelegen hat. Die dynamische Situation, in der dies vorstellbar wäre, müßte ein Zustand gestauter, an ihrer Abfuhr gehemmter Libido sein, die sich an einem Ersatzobjekt befriedigt. Nun ist uns in den Schilderungen, die die Mythen von den Erfindern des Feuers, den Feuerbringern und den mythischen Schmieden entwerfen, eine Reihe von beständig wiederkehrenden Zügen enthalten, die uns zeigen, welche körper-

lichen und seelischen Voraussetzungen der Mythos dem Vorgang der Feuerfindung unterlegt. Wollen wir uns doch eingestehen, daß er damit der Wahrheit sicher näherkommen wird als wir, wenn wir uns lediglich auf Kombinationen verlegen, die auch dann, wenn sie ins Unbewußte führen, doch nicht schon auf archaische Elemente zu führen brauchen.

Für diese Analyse kommen (zunächst aus dem griechischen Mythos) die Gestalten des Prometheus als Feuerbringers, des Hephaistos als Schmiedegottes, des Typhon und der Phlegyer in Betracht. Was uns hiebei auffällt, ist der Umstand, daß die Erfindung, genauer die Überbringung des Feuers an die Menschen als eine Tat der Hybris, des Aufruhrs und Ungehorsams gilt. Als zweites kommt in Betracht, daß der Schmiedegott Hephaistos als lahm hingestellt wird, also einen körperlichen Fehler hat, der ihn jedenfalls von der Jagd und dem Kriege ausschloß. Nicht zu vergessen ist schließlich, daß sowohl Hephaistos wie auch Prometheus bestraft werden, jener, indem ihn Zeus vom Olymp herabschleudert, dieser, indem er an einen Felsen in den Einöden von Skythien gebunden wird.

Wir müssen die Erzählung über Taten und Schicksale des Prometheus aber im Zusammenhange betrachten. Als Leitfaden diene die Theogonie des Hesiod. — Atlas, Menoitios, Prometheus und Epimetheus sind Söhne des Titanen Iapetos. Iapetos gehört in die Reihe jener Titanen, deren jüngster Kronos ist, bekannt durch die Freveltat der Entmannung seines Vaters Uranos.[1] Atlas ist wegen seiner Hybris verurteilt, das Himmelsgewölbe zu tragen, Menoitios wurde wegen seines Frevelmutes und seiner unbändigen Kraft von Zeus in den Tartarus gestürzt. Epimetheus ist ein schattenhaftes Gegenstück zu Prometheus, auf Grund der sekundären Etymologie des Wortes Prometheus als des Vorausdenkenden gebildet. Worin bestehen nun die Verbrechen des Prometheus? Zunächst wird erzählt, daß er die Götter bei der Opferteilung in Mekone übervorteilt habe, indem er durch Trug den Zeus verleitete, sich von dem Opfermahle die schlechteren Stücke zu nehmen. Tatsächlich war es Brauch, daß bei den Opfern das Fett und die Knochen den Göttern dargebracht wurden, während das Fleisch von den Menschen genossen wurde. Es scheint demnach ein ätiologischer Mythos vorzuliegen, der diesen Brauch erklären soll. Wir wissen heute, daß sich die blutigen Opfer aus dem Totemmahle entwickelt haben, bei dem die Teilnahme der Menschen und der Genuß des Opferfleisches etwas ganz

1) Hierüber vergleiche meine in manchen Teilen begreiflicherweise schon überholte Abhandlung „Das Titanenmotiv in der allgemeinen Mythologie". Imago II, S. 22 ff.

Wesentliches ist. Wir stehen also vor einer wenngleich absonderlich verzerrten und umgedeuteten Form des Totenmahles. Zur Strafe für diesen Trug entzieht Zeus den Eschen die Kraft des Feuers, bestraft demnach nicht Prometheus, sondern die Menschen. Daraufhin raubt es Prometheus — es steht leider nirgends, woher — und bringt es in einem gehöhlten Narthexrohr zu den Menschen. Nochmals ergrimmt Zeus und bestraft diese neuerliche Widersetzlichkeit des Prometheus — an den Menschen — durch die Erschaffung des Weibes. Aber diesmal ereilt auch den Prometheus sein Schicksal, und er wird an einen Felsen im Skythenlande geschmiedet. Ein Adler kommt und frißt seine Leber. Sie wächst indes jede Nacht nach, soviel auch der fittichspannende Vogel tagsüber wegfraß. Es ist hier nicht alles in der ursprünglichen Reihenfolge und die Besprechung dieser durcheinandergeworfenen Motive erfordert ungefähr dieselbe Behutsamkeit, wie man sie dem Geologen zubilligt und sogar zur Pflicht macht, auch dann, d. h. besonders dann, wenn die richtige zeitliche Reihenfolge der geologischen Schichten durch die Gewalten der Natur gestört ist und das Oberste zuunterst liegt. Wir wollen darum zunächst die Motive dieser Erzählung, ohne Rücksicht darauf, ob und wie Frevel und Strafe darin wirklich zusammenhängen, einzeln vornehmen. — Die Strafe des Prometheus besteht darin, daß er ausgespannt und gefesselt auf einem Felsen liegt und es dulden muß, daß ein Adler seine Leber wegfrißt. Die Leber gilt den Alten als Sitz der Begierde und der bösen Lust. Wir suchen nun vergebens unter den Freveln des Prometheus nach einem dieser Bestrafung entsprechenden Verbrechen. Nach den erprobten Regeln der Psychoanalyse muß ein solches aber trotzdem vorliegen, in einer durch die Verdrängung entstellten Form. Der erste Frevel zählt sicher nicht hieher, ich meine die Opferteilung in Mekone. Sie weist, wie schon erwähnt, auf ein Totemmahl hin und auf die Verteilung der Opferanteile zwischen Göttern und Menschen. Das nächste Motiv, daß Zeus den Eschen die Kraft des Feuers entzieht, wird zwar von Hesiod mit dem vorangegangenen in eine kausale Verbindung gebracht, doch liegt es zutage, daß diese nur sekundärer Art sein kann. Daß Zeus den Eschen die Kraft des Feuers entzieht (genauer nach dem Text: entziehen will) entspricht keiner Art äußerer Wirklichkeit. Daß bei der primitiven Feuererzeugung Eschenholz verwendet wurde, ist bekannt. Was es bedeuten soll, daß die Eschen nicht mehr dazu getaugt hätten, ist nicht einzusehen. Der Sinn dieser Wendung muß ganz wo anders liegen. Es folgt als nächstes Motiv der Feuerraub durch Prometheus. Ich hebe ausdrücklich hervor, daß von einem Sonnenwagen, an dem etwa eine

Fackel entzündet worden wäre, in dieser Überlieferung nirgends die Rede ist. Es würde auch aller Wahrscheinlichkeit widersprechen, den in einem hohlen Rohr verborgenen glimmenden Zunder als vom Sonnenwagen herrührend sich vorzustellen. Die Feuergewinnung auf diesem letzteren Wege würde wohl in einer viel eindrucksvolleren Weise erfolgen, etwa so, wie man späterhin ja tatsächlich den Prometheus mit einer brennenden Fackel dargestellt hat. Für die ältere Überlieferung trifft dieses Bild aber durchaus nicht zu. Näher zu unserem Ziele scheint die das nächste Motiv bildende Erschaffung des Weibes durch Zeus zu führen, insofern, als wir hoffen dürfen, hier auf einen Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe zu stoßen. Doch finden wir bei näherem Zusehen eine Verschiebung in den Beziehungen, da ja die Erschaffung des Weibes als eine von Zeus geschickte Strafe eben für den Feuerraub erscheint. Sie steht also an einer anderen Stelle als wir erwarten. Wir haben uns indessen gleich zu Anfang vorgenommen, den Unterschied zwischen Schuld und Strafe innerhalb dieser ganzen Motivengruppe vorläufig fallen zu lassen. Diesen Grundsatz auch hier anwendend, finden wir bei genauerem Zusehen in der Schilderung Hesiods von dem Weibe, das er als eine scharfsinnig ersonnene List bezeichnet, gegen die die Menschen wehrlos sind, zuerst vielleicht nicht viel mehr als eine Entwertungstendenz dem Weibe gegenüber, wie sie ja bei den Griechen nicht so besonders selten ist, vorgebracht in der Form gemütvoller Übertreibung und in dem schlichten Kleide des böotischen Bauern, den wir uns im übrigen als den ersten Hörer der hesiodischen Dichtung vorzustellen haben. Auf ihn sind ja die Exkurse ökonomischer Art berechnet, in denen die ganze Mißlichkeit dargelegt werden soll, die das Leben an der Seite eines unzufriedenen und verschwenderischen Weibes mit sich bringt, aber freilich auch die Mißlichkeit, die die Ehelosigkeit im Gefolge hat. Über diesen so einleuchtenden bourgeoisen Reflexionen sei aber nicht vergessen, daß wir unserem eigentlichen Problem noch immer nicht nähergekommen sind. Die verworrenen Linien des Zusammenhangs der Motive sind noch nicht geschlichtet.

Feststeht als erstes, daß die Strafe des Prometheus seiner Begehrlichkeit gilt. Der nächste Schluß ist, daß auch die Menschen (sagen wir genauer: der Mann als solcher) um ihrer Begehrlichkeit willen gestraft werden sollen. Diese Begehrlichkeit aber richtet sich auf ein verdrängtes Objekt. Wenn wir dann fragen, durch welche Ersatzbildungen sich dieses verdrängte Objekt dem Bewußtsein wiederum kundtut, so werden wir — ein anderes Symptom ist nun einmal nicht vorhanden — auf das Feuer ver-

wiesen. Dieses Motiv stellt sich uns sowohl im Feuerraub selber als auch in Zeus' Entschluß dar, den Eschen die Kraft des Feuers zu entziehen. Beide Motive vereinigt ergeben also den verbotenen Charakter des Feuerreibens. Darin muß der Frevel liegen, der in so mannigfacher Weise bestraft wird. Nun ist es aber für das Unbewußte nicht das Sexuelle schlechthin, das mit dem Verbot belegt ist, sondern dieses Sexuelle, insoweit es an den inzestuösen Objekten hängt und von diesen nicht loskann. Das Schuldgefühl ist demnach dem der Onanie analog. Der Schluß ist nunmehr vollzogen: Die Erzeugung des Feuers durch das Reiben zweier Holzstücke ist eine Ersatzhandlung für den sexuellen Akt, insofern dieser auf inzestuöse Objekte gerichtet ist.[1] Die Frage, wer denn in dieser Weise eine Ersatzbefriedigung solcher Art sucht oder suchen muß, führt uns, wenn wir sie richtig beantworten, zur endgültigen Lösung des Problems.

In der affektiven Nutzung des Tieres durch das Kind, die sich im Wechselspiel von Zärtlichkeit und Grausamkeit äußert, wird Haß und Liebe gegenüber dem Vater zu gleicher Zeit abreagiert. Die Jagd ermöglicht es auch dem Erwachsenen, unter der anscheinenden Rationalisierung als ökonomische Nutzung bestimmter Tiergruppen, diese seine Affekte an einem unverfänglich scheinenden Objekte zu betätigen. Wer aber durch körperliche Gebrechen davon ausgeschlossen ist, sich durch die Jagd der Affekte zu entledigen, in dem sammeln sie sich bis zu gefährlicher Stauung an. In einer sozial ersprießlichen und zugleich für die spätere Entwicklung der menschlichen Kultur ungemein bedeutsamen Form erfolgt die Entlastung im Jagdbildzauber. Es ist kein Zufall, daß die älteste Kunstübung Jagdtiere und Frauengestalten zeigt, die letzteren mit besonderer Hervorhebung der Geschlechtsmerkmale. Die urzeitlichen Künstler, die diese Dinge geschaffen haben, schufen sie (vgl. die Schnitzwerke und Zeichnungen aus dem Jungpaläolithikum bei Hörnes, Urgeschichte der bildenden Kunst) sicher nicht aus der Fülle, sondern aus dem Mangel heraus. Sie waren Entbehrende, ausgeschlossen von dem unmittelbaren Genusse der mit den Sinnen erlebbaren Welt. Sie schossen selber kein Wild, weil sie lahm waren, und gewannen kein Weib, weil sie im Kampfe um das Weib die Schwächeren waren. Dafür schufen sie in ihrer darum verstärkten Phantasie die sekundäre Welt einer auf das Wesentliche reduzierten Vorstellung wie einen tröstenden Traum. Noch ist Gedanke und äußere Wirklichkeit nicht so streng getrennt, wie wir es uns zur Richtschnur des Denkens gemacht haben. Ein ge-

1) Vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. S. 144 ff.

zeichnetes Tier konnte auch gejagt werden, indem man ihm Pfeile in den Rücken oder die Flanken ritzt und es dadurch als getroffen kennzeichnet. (Vgl. das Wildschwein von Maz d'Azil, dem drei tief eingedrungene Pfeile in der rechten Flanke stecken.) Wir dürfen die Kulturstufe des Jungpaläolithikums sicherlich nicht mit den „Anfängen" identifizieren. Wir werden der Urtat nicht begegnen, aber ihre Spuren werden dort noch weniger in der Mannigfaltigkeit weitverzweigter Kulturtendenzen verwischt sein. Die Tiere sind noch nicht reine Jagdtiere, sondern tragen noch den Charakter des Totems. Dies scheint mir vor allem zu gelten von der vielumstrittenen Zeichnung von Laugerie basse, die eine schwangere Frau, auf dem Rücken liegend, unter einem Renntier darstellt; im Hintergrunde undeutliche Umrisse wie von einer Rundhütte. Das Renntier, welches über die weibliche Gestalt hinwegschreitet, wurde schon früher als Symbol der Befruchtung gedeutet. Es ist aber eben der totemistisch vorgestellte Ahnengeist, von dem die Befruchtung erhofft wird; die Andeutung der Schwangerschaft am Leibe der Frau ist im Sinne eines vergegenständlichten Wunsches gedacht.

Gehen wir zu unserem Künstler der Vorzeit zurück, so entspricht den Bedingungen, unter welchen er seine Wunschgebilde in die Außenwelt versetzte, am ehesten eine Gestalt, wie sie — ein paar Äonen später — der griechische Mythos in dem kunstreichen Schmiede Hephaistos verkörperte. Das größte Wunderwerk, das Hephaistos schuf, ist nicht der Schild des Achilles, sondern es sind die weiblichen Automaten in seinem Hause, die er sich selber zur Bedienung und zur Freude schuf. Hephaistos ist häßlich und lahm. Aber wie um auch den letzten und höchsten Trost dem körperlich so benachteiligten Künstler nicht vorzuenthalten, wird ihm zuletzt — über die von ihm geschaffenen Werke hinaus, die die Lebendigkeit und die Vollkommenheit des Lebendigen schon nahezu erreichten — auch noch das Urbild der Schönheit selbst, die goldenthronende Aphrodite als Gattin zugesprochen. Damit hat der Mythos selbst die tiefsten Tendenzen des künstlerischen Schaffens eben an dem Urbilde des Künstlers (der nicht der Maler ist) ans Licht gerückt. Wir aber wagen es nunmehr, im gestärkten Vertrauen auf die Richtigkeit unseres Weges uns wiederum dem seit längerem verlassenen Ausgangspunkte zu nähern. Wir haben inzwischen an Voraussetzungen für unser Erkennen der Zusammenhänge, wie sie wirklich waren, sehr viel gewonnen. Wir wollen darum versuchen, den Hergang gleichsam erzählend zu schildern. Die dabei verwendeten Motive stammen sämtlich aus der vorangegangenen Diskussion und damit auch aus der wissenschaftlichen Erfahrung.

Einer der Söhne des Urvaters, der jüngste und schwächste vielleicht, oder körperlich benachteiligt wie Hephaistos, war dem in der primitiven Gesellschaft dem körperlich Minderwertigen sicheren Tode durch eine Fügung entgangen, die wohl der Mutterliebe entstammen mag. Es scheint mir, als wäre das im Mythos und Märchen so häufige Motiv der Verfolgung des Helden nicht einfach als ein paranoischer Zug des Mythos zu erklären, wie es Rank, sicherlich teilweise mit Recht, für den Mythos von der Geburt des Helden hingestellt hat. In den Verfolgungsideen der Paranoia wird ja doch nur in einer dem Grade nach maßlos übersteigerten Form, der Qualität nach aber latent richtigen Tendenz das unaufhebbare Widerspiel der Väter- und Söhnegeneration abgewandelt. Also: der Vater war wirklich einmal Verfolger, nicht bloß in der paranoischen Konstruktion des Ödipushelden. In jener Zeit, die dem lahmen Helden noch nicht die sozial ersprießliche Funktion zuweisen konnte, als selbst Waffenunfähiger für die anderen die Waffen zu schmieden, konnte sich dessen Aggressionstrieb gleichsam nur am Phantom befriedigen: an wehrlosen lebendigen Tieren oder an den Bildern der großen Jagdtiere, die zu entwerfen ihn seine überhitzte Phantasie mehr als alle jene befähigte, denen der Weg in die unmittelbare Wirklichkeit nicht verschlossen war. Gegen diese Bilder schoß er Pfeile ab und gegen Bäume schleuderte er seinen Speer. Dies alles ist aber auch für den Frühmenschen trotz seiner Überbewertung der Vorstellung ein auf die Dauer unbefriedigender Ersatz. Unser Held mußte das spüren. Er begann darum, wie um der Wirklichkeit noch näherzukommen, den Speer mit Gewalt nachzustoßen oder durch bohrende Drehung in dem vorgestellten Objekt zu fixieren. Der Rhythmus dieser Bewegung mußte nach einiger Zeit eine sexuelle Erregung samt ihren physiologischen Begleiterscheinungen auslösen. Das Lustvolle dieses Erlebnisses trieb zur Fortsetzung. Die physiologische Akme des Vorganges bestand nun entweder — in unreifer Form — in einer Miktion, in der reiferen Form in einer Ejakulation. Zu gleicher Zeit war durch die fortdauernde Reibung des Holzes dieses selber ins Glimmen geraten. Glimmendes Holzmehl konnte ohne besondere absichtsvolle Veranstaltung trockenes Laub oder Streu in Brand setzen.

Ich will es mir versagen, darauf hinzuweisen, nach wieviel Richtungen beziehungsvoll diese Rekonstruktion der in der Menschheitsgeschichte wichtigsten Erfindung ist. Da aber von Freud gerade dem Zusammenhange zwischen Zündeln und Bettnässen bzw. zwischen Feuer und dem Drang, es durch den Harnstrahl zu löschen, solche Bedeutung für die

„Zähmung“ des Feuers beigemessen wird, sei daran die Bemerkung geknüpft, daß sich dieses Motiv, freilich nur als aufgehobenes Moment, in unsere Hypothese einfügen läßt. Der erste Erfinder ist sicherlich keinem Feuer „begegnet“, dem er auf die von Freud vorausgesetzte Art eine Begrüßung zuteil werden ließ. Aber in dem Kinde, das in uns lebt, und in dem Vormenschen, dessen Tun und Leiden wir durch den Schleier säkularer Verdrängung hindurch erinnern und agieren, besteht als eine allgemein menschliche Tendenz die zur Integration der Erlebnisse. Wenn das Kind dem Feuer begegnet, integriert es den vorgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Feuerentstehung und genitaler Erregung, indem es urethro-genital reagiert. Daß nicht jedes beliebige Erlebnis in so ausdrücklicher Weise integriert wird, liegt zutage. In die Aktualität übergeführt wird die latent überall vorhandene Möglichkeit zur Integration bloß bei den traumatischen Erlebnissen. Der Charakter des Traumatischen kommt der Feuererfindung aber insbesondere durch ihre Folgen zu, über die ausführlicher zu handeln sein wird. Nicht umsonst gilt das Feuer und seine Farbe, das lodernde Rot, als Symbol des Aufruhrs. Wir wollen darauf aber nicht etwa einen Beweis gründen. Unsere Überlegung ist anderer Art. Die willkürliche Erzeugung des Feuers ist zunächst Eigentum und Geheimnis eines Einzelnen, sie wird sodann gewiß der Brüderhorde mitgeteilt, schon darum, weil der Feuerfinder durch eben diese Erfindung seine bisherige Minderwertigkeit behoben, ja überkompensiert sieht. Ausgeschlossen von dem Geheimnis bleibt die Vätergeneration. Der (schon damals) unbewußte Grund hiefür liegt in dem Zusammenhang zwischen Feuerfindung auf der einen, Haßimpulsen und inzestuöser Erotik auf der anderen Seite. Schon durch diese Verknüpfung erweist sich das Feuer als symbolisch für den Gegensatz zwischen der Väter- und der Söhnegeneration. Diese Gedankenwendung wird freilich dem urzeitlichen Empfinden nicht ganz gerecht. Für diese Menschheit ist Symbol Wirklichkeit und das Feuer ein unmittelbares Machtmittel zur Brechung der Hordentyrannei. Die Art und Weise, in der das erfolgt sein mag, darf man sich — in Anlehnung an die Vegetationsriten, in denen der ursprüngliche Sinn der Begehung, der zuerst nicht auf die Vegetation ging, umgebogen wurde — am ehesten als einen Angriff auf den Urvater mit Feuerbränden — brandons — als Waffe denken. Der mit Feuerbränden aus der Entfernung erschlagene oder in seinem Baumversteck ausgeräucherte Urvater wurde in seinem angesengten oder halbverbrannten Zustande von der Brüderhorde verzehrt. Zwischen der Feuerfindung und der Urtat mag eine recht kurze Zeitspanne liegen. Da das

Feuer ja nicht ein beliebiges Kampfmittel war, sondern seine Findung selbst auf den Aufruhr des Sohnes zurückgeht, lag die Anwendung auf die erste Ursache jener Empörung so nahe, daß keinerlei Reflexion den Entwicklungsgang mehr zu verzögern brauchte.

Daß im griechischen Prometheus der uralte Feuerfinder aus der Brüderhorde weiterlebt, erscheint mitbezeugt sowohl durch seine Zugehörigkeit zu den Titanen wie auch insbesondere — nach den letzten Darlegungen über die Verzehrung des durch Feuer getöteten Urvaters — durch das so rätselhaft anmutende Motiv der Opferteilung von Mekone, die ihm in ihrer Parteilichkeit für die Menschen als Frevel gegen die Götter ausgelegt wird und zu seiner Bestrafung Anlaß gibt. Die Schilderung dieses Opfermahles enthält als Kern nicht das Totemmahl, sondern die Verzehrung des Urvaters selbst, den Urfrevel, der freilich verdrängt wurde, worauf der Charakter des Frevelhaften auf einen nebensächlichen, dem späteren Opferwesen entsprungenen Zug verschoben wurde, auf die vermeintliche Übervorteilung der Götter durch die Menschen beim Opfermahl. Diesem Urfrevel geht zeitlich voran die Feuerfindung als eine Tat der inzestuösen Begierde, die der Vater verhindern will, indem er den Eschen die Kraft des Feuers und damit dem Sohne das Werkzeug seiner Begierde entzieht oder wenigstens entziehen will, die er dann, als sie geschehen ist, wie eine Tat bestraft, die böser Lust entsprungen ist (Verzehren der Leber durch den Adler). Dieses letzte Motiv ist natürlich auch nicht bloße Allegorie. Die Rebellion hatte zwar Erfolg und der Urvater konnte unmittelbar nicht mehr strafen, aber um so ausgiebiger konnte er es mittelbar durch die inzwischen erfolgte Ausbildung des Über-Ichs in realem Zusammenhang mit der körperlichen Introjektion des Urvaters. Die Brüder, der Feuerfinder im besonderen, lebten in der innerlichen Entzweiung, die durch das plötzliche Vorhandensein des Vater-Ichs neben ihrem ursprünglichen Ich bedingt war. Der von Zeus geschickte Adler, der Prometheus' Leber wegfrißt, also in sein Inneres eindringt, ist, schon durch die Vatersymbolik des Adlers an sich, die Verkörperung jenes Über-Ichs mit den von ihm ausgehenden Gewissensbissen. Noch weiter zurückgreifend dürfen wir in dieser Situation des passiv den Angriffen preisgegebenen Prometheus auch die weibliche Einstellung des Sohnes gegen den Vater wiedererkennen. Damit ist aber auch die letzte Spur der Empörung widerrufen und überwunden. Wir sehen neuerlich, wie sehr auch diese „Strafe" des Prometheus ein doppeltes Gesicht hat. Es bleibt uns nur noch das früher zurückgestellte Motiv der Erschaffung des Weibes durch Zeus zu besprechen übrig, die ja auch unter die Strafen gerechnet wird. Was in diesem

Motiv seinen Niederschlag gefunden hat, ist im Gegensatz zur auterotischen Befriedigung, die durch die sexuelle Erregung beim Feuerreiben erzielt wird, die hetererotische Stufe der Objektfindung und des Genitalprimates. Was unser Mythos sagen will, ist also, daß die Gewinnung der späteren Stufe an die Überwindung der früheren geknüpft ist. Zeichnet sich doch auch die auterotische Stufe in ihrem späteren Stadium des Übergangs zum Genitalprimat durch Phantasien in der Regel inzestuöser Natur aus. Wenn hier die Bezeichnung „Strafe" einen Sinn hat, dann nur in der Richtung des Don-Juan-Motivs, d. h. des endlosen und vergeblichen Suchens nach dem verlorenen Urbild.

Was wir an Prometheus beobachten konnten, nämlich die Umdeutung einer urpersönlich positiven Funktion in eine Strafe, finden wir, weniger kompliziert und in dem wesentlichen Punkte noch deutlicher begründet, bei einer Parallelgestalt des Prometheus, nämlich bei Ixion. Er ist eine von den Büßergestalten, mit denen die Unterwelt bevölkert ist.[1] An ein Rad geflochten, das sich ununterbrochen durch die Luft schwingt, ist er das Bild der ewig ungestillten Begierde. Die Grundbedeutung des Rades ist aber eine ganz andere. Es ist nach einer schon bei Adalbert Kuhn (a. a. O. S. 69) vorkommenden Vermutung das Sonnenrad. Da man Feuer auch durch Drehung eines Rades um einen in die Nabe gesteckten Stab (Quirl) zu erzeugen pflegte, lag es nahe, das Sonnenfeuer durch ein kosmisches Rad entstanden zu denken, das in folgerichtiger Weiterbildung dieses Grundgedankens sich nachher zum Wagen, dem Sonnenwagen, entwickelt, dem schließlich auch die Sonnenrosse nicht fehlen durften. In der Zeit, da sich persönlich gedachte Helden und Götter ausbildeten, erhielt dieser Wagen einen Lenker, den Sonnengott, und neben die beiden Sonnenrosse traten die Aśvinen, die Dioskuren der Griechen, und ihre Parallelgestalten, die lettischen Göttersöhne.[2] Der aus dem Rade das Sonnenfeuer bohrende Held Ixion hatte in dieser Entwicklungsreihe keinen Platz mehr, er wurde — im wörtlichen Sinne — in die Unterwelt versetzt. Die Begründung dafür, daß er seine Tätigkeit als Strafe weiter fortsetzt, wird uns nicht mehr überraschen: er hatte in ungeziemender Weise nach der Himmelskönigin Hera begehrt. Hier haben wir die ungezügelte Begierde, die wir bei Prometheus nur aus der Art seiner Strafe erschlossen hatten, noch in der mythischen Erzählung selber erhalten.

---

1) Die Belege in Roschers Lexikon der Mythologie, II/1, col. 766 ff.

2) Vgl. Kuhn, a. a. O. S. 69, und Schroeder: Arische Religion. Bd. II, S. 43 ff. und 392 ff.

Die Frühlings- und Mittsommerfeuer

Wir verlassen den griechischen Mythos mit einem dankbaren Rückblick auf die reichen Ergebnisse, die seine Betrachtung uns gebracht hat. Aus dem genealogisch bedeutsamen Zusammenhang der titanischen Sippe, in der wir eine Neuauflage der Urhorde erblicken, erhebt sich die Gestalt des Feuerbringers Prometheus, dessen Tat auf mannigfache Weise durch die höhere göttliche Instanz Verurteilung findet. Daß ihr ein sexueller Charakter zukommt, erschlossen wir aus der Art ihrer Bestrafung. Daß der sexuelle Inhalt des Frevels inzestuöser Natur war, lehrte uns der Vergleich mit dem Ixion-Mythos. Daß freilich das Feuer selber das Mittel zur Tötung des Urvaters war, ist bis jetzt Hypothese. Dies wäre weiter nicht verwunderlich. Gerade dieser Punkt mußte ja in erster Linie der Verdrängung unterliegen und kann nur mittelbar aus der Art und Weise zu erschließen sein, wie die Feuerbringung gewissermaßen verklausuliert und ängstlich von der Menschheit als eine nicht mehr leugbare Tatsache ihres Kulturbesitzes hingestellt wird. Gibt es doch auch noch andere Erfindungen, denen in der Dynamik ihres Ursprunges Zuschüsse inzestuöser Natur nicht abzusprechen sein werden, ohne daß sie die Affekte dauernd so in Atem hielten. Im übrigen begegnen wir dem Feuer als einer mythischen Macht viel später in der Menschheitsgeschichte wieder, in den Feuern der Vegetationsriten, die ja den Ausgangspunkt unserer Betrachtungen gebildet haben. Daß in diesen Feuern regelmäßig eine menschliche Figur, der „Wachstumsgeist", wie ihn die Ethnologen nennen, verbrannt wurde, daß die daraus entstehende Asche als segenbringend auf die Felder gestreut wurde, wird, wenn wir es mit der von uns rekonstruierten Urtat zusammenhalten, als deren sinnvolle Wiederholung erscheinen, und das Dilemma bei Frazer, ob es sich dabei um Sonnenfeuer oder um Lustrationsfeuer gegen die bösen Einflüsse der Hexen handelt, wird mit dem Augenblick überhaupt überflüssig, wo wir eine Erklärung gefunden haben, die nicht nur alle Haupt- und Nebenzüge der fraglichen Begehungen deckt, sondern auch die historische Kontinuität mit der Urzeit für sich hat.

Nehmen wir die Gliederung bei Mannhardt (WFK. I., S. 497 ff.) zum Leitfaden, so finden wir dort die folgende Zusammenfassung:

„Es wird sich zeigen, daß die Verbrennung einer menschlichen Gestalt, meistenteils aus Stroh oder zusammengeflochtenen Reisern, sowohl mit dem Todaustragen verbunden, als für sich allein einen wesentlichen Bestandteil der Oster- (Fastnachts-) und Mitsommerfeuer bildete, daß als andere ebenso wesentliche Bestandteile dieser Feuer die folgenden Stücke zu betrachten sind:

1) Das Scheibenschlagen oder Radwälzen;
2) die Aufrichtung und Verbrennung eines Baumes, in dessen Wipfel die Menschengestalt zu sitzen pflegte; den Baum ersetzt häufig eine einfache Stange;
3) ein Fackellauf beziehungsweise die Anzündung des Scheiterhaufens durch Fackeln oder von Fackeln am Scheiterhaufen;
4) der Glaube an die Befruchtung der Felder und Obstgärten;
5) das Hindurchspringen und Hindurchtreiben von Menschen und Tieren behufs Gesundheit, abgesehen von verschiedenen anderen, auf den Modus der Anzündung dieser Feuer bezüglichen Erfordernissen;
6) ein Scheinkampf auf den Kornfeldern, endlich
7) als Schauplatz der Feier hohe Berggipfel, Anhöhen oder Kornfelder.
Zu 5) gehört . . . die Erwählung der Maibrautpaare."

Das erste Motiv enthält die Beziehung auf die Feuergewinnung durch Reibung oder durch Drehung eines Rades, sowie die Versetzung dieses Vorganges an den Himmel (Ixion-Motiv).

Im zweiten und dritten Motiv dürfen wir die Wiederholung der Urtat erblicken, wobei wir die beiden Motive als alternierend betrachten dürfen, insofern es sich entweder um einen zur Verbrennung gelangenden Baum oder um einen Scheiterhaufen handeln muß.

Das vierte und das fünfte Motiv enthält die befruchtende Kraft, die den Resten des Totems zugeschrieben wird.

Der Scheinkampf auf den Kornfeldern stellt die Wiederholung der ambivalenten Einstellung zum Urvater dar, vielleicht wohl auch schon den Zwist innerhalb der Brüderhorde.

Auf Berggipfel, Anhöhen oder Kornfelder erscheint die Begehung versetzt, wobei es klar ist, daß sie nicht von den Kornfeldern auf die Berge gewandert ist, sondern umgekehrt. Der kärntische Brauch bewahrt jedenfalls die für den einzelnen sichtlich unbequemere Form der Begehung.

Das Maibrautpaar und sein Brautlager auf dem Acker stellt die durch die Versöhnung des Urvaters wiederhergestellte Ordnung der Natur dar, die durch die Melancholie nach der Urtat mit ihrer Abstinenz unterbrochen worden war. Sie ist vergleichbar, ja im Wesen identisch mit der Lizenz, die sich bei den Initiationsriten an die Zeremonie der Beschneidung anschließt. (Vgl. Reik: Die Pubertätsriten der Wilden. Imago IV, 1915.)

Totemwahl

Man wird sicher gerne geneigt sein, für die totemistische Gesellschaft mit ihren drei Hauptinstitutionen, dem exogamischen System, den Knabenweihen und den Intichiumariten, die Durchdrungenheit von dem totemisti-

schen Urfaktum zuzugeben. Trotzdem wird man aber das Verlangen nicht unterdrücken können, den genaueren Modus dieses Fortlebens der Urtat in den genannten Brauchgruppen vor Augen geführt zu erhalten. Ferner ist es ja überhaupt die Hauptaufgabe unserer Untersuchung, den Übergang der totemistisch bestimmten Intichiumariten in unsere Ackerbaukulte sowie — wenn dies überhaupt heute schon möglich sein sollte — die Wandlung des totemistischen Systems auf religiösem und sozialem Gebiete in die Lebensformen der späteren Zeiten aufzuweisen.

Fassen wir zunächst die Generation der Urtat allein ins Auge, so lebt die Tat in ihr einmal in unmittelbarer Erinnerung fort, der wiederum eine affektive Amnesie entgegenwirkt, die die Erinnerung fälscht. Die konkreten Folgen, die in der äußeren Wirklichkeit spürbar werden, sind aber jedenfalls greifbarer und ausgiebiger. Es ist die Entzweiung unter den Brüdern und die erfahrene Unmöglichkeit, das ursprünglich angestrebte Ziel wirklich zu erlangen. Dieses Motiv, sowie das folgende, das darin besteht, daß nach der Tat die zärtlichen Regungen gegen den Vater sich um so mehr zur Geltung bringen, je deutlicher die Einsicht wird, daß die Tat selber unwiderruflich ist, ist von Freud hinlänglich erörtert worden. Warum aber unterlag die Tat nicht überhaupt jener Amnesie, von der alles Peinliche betroffen wird, und weshalb wurde sie nicht viel gründlicher verdrängt, als es tatsächlich der Fall ist? Der Grund liegt offenbar darin, daß sie sich wiederholte, vielleicht in der Tat, vielleicht bloß der Intention nach, jedesmal, wenn eine Generation älter geworden und eine andere in das Stadium der Pubertät getreten war. Dieses vitale Gefälle zeugt offenbar immer wieder dieselben Wirbel. Das Schuldbewußtsein der älteren Generation und ihre Vergeltungsfurcht schafft die Einweihungsriten. Diese erweisen sich deutlich als etwas, das bewußter Absicht und dem Entschlusse entsprungen ist, leitend und vorbauend gegen die zu erwartenden Exzesse der jüngeren Generation zu wirken. Hiebei ist die Rolle des Tieres in seiner Eigenschaft als Totem nicht aus dem Auge zu verlieren. Wir stellten ja schon oben die Vermutung auf, daß die Wurzeln des Totemismus bereits in die Zeit vor dem Urverbrechen zurückreichen. Das an Stelle des übermächtigen Vaters gequälte, gemarterte und getötete Tier, auf welches sich also alle feindlichen Affekte konzentrieren, während Bewunderung und Ehrfurcht nach wie vor beim Vater verbleiben, eben dieses Tier erfährt nach dem Tode des Urvaters eine durchgreifende Änderung in der Affektbesetzung. Es übernimmt nämlich jetzt als Stellvertreter des Vaters auch die zärtlichen Gefühle, die an jenem gehaftet hatten, und wird eben durch diese ambi-

valente Besetzung erst zum Totem. Zu den schwierigsten Fragen gehört die der Totemwahl, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf. Es besteht zunächst gar keine Nötigung, für den ersten Anfang bloß ein einziges Totemtier anzunehmen, zum mindesten nicht für jene Torturobjekte, die wir als die Vorgänger des Totems vermuten. Je nach dem Lebensalter der Söhne werden dies zuerst kleinere und harmlose, dann aber auch größere und gefährliche Tiere gewesen sein. Der Urvater hatte demnach von Anbeginn vielerlei Vertreter, und wenn wir eine mehrmalige Wiederholung der Urtat annehmen wollen, so ergeben sich daraus bereits die mannigfaltigsten Möglichkeiten. Auch wäre damit die Doppelheit von Stammestotem und Individualtotem schon in die Anfänge zurückverlegt. Nicht ausschließen möchte ich die bewußte Leitung begabterer Einzelner. Sowie diese vermutlich wirksam war bei der Schaffung der Intichiumazeremonien und der Einweihungsriten, wird sie auch für die Totemwahl bestimmend gewesen sein, wie uns dies aus dem australischen Kulturkreis ja sogar heute noch berichtet wird, wo der Totem des Einzelnen durch eine Art Divination bestimmt wird. Die für die Freudsche Theorie der Entstehung des Totemismus eine gewisse Aporie darstellende Tatsache der Pflanzentotems sowie der Totems, die sich nach Naturvorgängen wie dem Regen benennen, möchte ich ebenfalls als einen auf Mithilfe eines leitenden Bewußtseins zurückgehenden Verdrängungsvorgang deuten, insofern als der Tiertotem denn doch gewissermaßen noch transparent für die der Verdrängung unterlegene Urtat erscheinen mochte. Totems vom Typus des Regentotems deuten indessen wiederum auf eine wichtige Seite der Vater-Imago zurück, auf die Fruchtbarkeit, wie ja der Regen in der mythischen Anschauung auch späterer Zeiten als ein Vorgang aufgefaßt wird, der sich bei der Umarmung des Himmelsgottes mit der Erdgöttin abspielt.

Es ergibt sich aus dem Vorausgehenden die höchst wichtige Folgerung — sie ist sozusagen das Um und Auf der Lösung unseres Problems —, daß der Totem, der aus dem Torturobjekt zu Lebzeiten des Vaters hervorgegangen ist, indem er nach dessen gewaltsamem Tode die zärtlichen Regungen aufnahm, die unbewußt auf diesen gerichtet waren, eben durch die Kraft dieser zärtlichen Regungen weiterlebt. Er wird zum Ahnherrn und Segenspender und zum Behälter der Fruchtbarkeit, zum Vegetationsdämon, der an den Boden gebunden ist, in einzelnen Fällen aber auf dem Weg über Himmel und Sterne zum Gott wird.

Sogar die rituelle Tötung ist kein eindeutig feindseliger Akt. Mögen immerhin die aktuellen Haßimpulse gegen die jeweils ältere Generation in

dieser Tötung zum Ausdruck kommen — wie bei den australischen Knabenweihen die unbewußten Haßimpulse der älteren Generation gegen die jüngere, durch die sie sich bedroht fühlt, zum Ausdruck kommen. oder wie in den europäischen Frühlingsfesten ein Scheinkampf auf dem Acker stattfindet, der offenbar die Generationen einander gegenüberstellt —, diese feindseligen Impulse werden aufgewogen durch die positive Tendenz zur Introjektion des im Unbewußten geliebten Objektes.

Ursprünge des Ackerbaues

Vom rein technischen Standpunkte haben wir im Ackerbau wohl nichts anderes zu sehen als eine sowohl extensiv — dies in erster Linie — als auch intensiv veränderte Form der Nahrungsgewinnung aus gewissen Gräsern, deren körnige Früchte auszuwerten der Mensch anscheinend zuerst in der Jungsteinzeit und vermutlich im Zweistromlande oder in Turkestan gelernt hatte. Es scheint gar keine Veranlassung vorzuliegen, hierin eine andere Problematik als eine solche technischer Natur zu sehen. Es ist das bleibende Verdienst von Eduard Hahn, hier Probleme aufgedeckt zu haben, an denen man bisher ahnungslos vorbeigegangen war. Wir müssen diesen Forscher auf dem Gebiete der urzeitlichen Wirtschaftsformen zu den wahrhaft wegebahnenden Denkern in der Ethnologie rechnen und dürfen ihn als einen würdigen Schüler und Nachfolger des großen Adolf Bastian bezeichnen. Von Eduard Hahn stammt die grundlegende Unterscheidung des Hackbaues vom Ackerbau, die Würdigung der Hirse als der einst wichtigsten Getreidepflanze, besonders aber die erstmalige richtige Einschätzung des Rades, des Wagens und des Ochsen als der für den Ackerbau wichtigsten sachlichen und animalischen Hilfsmittel. Eduard Hahn hat dort Probleme zu sehen begonnen, wo die abstumpfende Wirkung der Gewohnheit, des ausschließlich technischen Zweckdenkens und der materialistisch-ökonomischen Auffassung der neueren Zeit Selbstverständlichkeiten zu erblicken glaubte. Er hat des weiteren — ähnlich wie Adalbert Kuhn — sich nicht gescheut, die Dinge, wenn es nottat, beim rechten Namen zu nennen, und darum auch dem sexuellen Moment im Brauchtum jene Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen, die ihm durch verschämte Hinwegdeutung bis dahin verweigert worden war.

Die nachstehenden Ausführungen über das Rind als Pflugtier gründen sich auf Eduard Hahn. Hahn stellt zunächst den Zusammenhang fest, der zwischen den Hörnern des Rindes und dem Monde beziehungsweise der Mondgottheit besteht. In Ägypten, in Griechenland, in Indien und Babylonien

ist die große weibliche Göttin, die Verkörperung des Vegetationsprinzips, in ausgesprochener Verbindung mit der Kuh und ihren Hörnern. (Entstehung der Pflugkultur, S. 68.) Die bloß wirtschaftliche Nutzung des Rindes — uns allein geläufig — ist durchaus nicht ursprünglich. Es scheint vielmehr sicher zu sein, daß das Rind als Verkörperung der weiblichen Mondgottheit zuerst in Gehegen gehalten wurde, um nach Bedarf für Opfer an die große Muttergottheit zur Verfügung zu stehen. In diesen Gehegen wurde das Rind ohne Zwang domestiziert und gewann dabei jene weiße Farbe, durch die es seinem himmlischen Vorbilde, dem silbern leuchtenden Monde, noch ähnlicher wurde. Zugleich ermöglichten diese Gehege eine ungehinderte Fortpflanzung, wie sie sonst bei Tieren, die allzu unvermittelt in die Gefangenschaft kommen, nicht zu beobachten ist. Das männliche Rind zu kastrieren, ist ein Gedanke, der keineswegs aus der Erfahrung stammt, daß der Ochse sich für die Arbeit vor dem Pfluge eher eignet als der Stier, denn das konnte man ja vorher nicht wissen; die Kastration des männlichen Rindes hat vielmehr zunächst einen kultischen Sinn. Dieser Sinn rührt aus der Verehrung der mütterlichen Erde her, deren Schoß durch ein männliches, im Besitze seiner Sexualkräfte befindliches Wesen aufreißen zu lassen, als ein Frevel erschienen wäre. Vor den Pflug, dessen phallische Symbolik Eduard Hahn durch mancherlei, inzwischen auch in der psychoanalytischen Forschung bekanntgewordene Motive belegt, konnte nur ein geschlechtsloses Tier gespannt werden. Daß auch der Wagen ursprünglich ein Sakralgerät war und erst nachträglich zu einem Beförderungsmittel für Lasten, zuletzt auch für Personen wurde, wäre für unseren Zusammenhang weniger wichtig, wenn wir nicht seinen Hauptbestandteil, das Rad, bereits oben als Sonnensymbol bei Ixion festzustellen gehabt hätten. Das Rad ist das Primäre, der Wagen wird wegen des Rades gebaut, um das Sonnensymbol, wir dürfen hinzufügen zwecks nachahmender Magie, in Bewegung zu setzen, späterhin auch um das Götterbild zunächst in irgendeiner symbolischen, dann aber auch in menschlicher Gestalt auf den „heiligen" Straßen durch die Lande zu führen. Wieder dürfen wir hinzufügen, daß der gesamte profane Gebrauch dieser Dinge auf einer Säkularisation ursprünglich rein sakraler Einrichtungen beruht. Am nächsten kommen ihnen vorgeschichtliche Wagen vom Typus des berühmten Strettweger Wagens (im Joanneum in Graz), ferner seine Vorgänger, die wir auf Topfscherben der ersten Eisenzeit vorfinden, schließlich die heiligen Wagen des klassischen und des germanischen Altertums (Umzug der Nerthus). Greifen wir aus diesem nur in groben Umrissen skizzierten Zusammenhang der Hahnschen

Ideen dasjenige heraus, was im besonderen auf den Ackerbau Bezug hat, so mündet das Motiv der in besonderen Gehegen gehaltenen Tiere in einen schon oben gebrachten Gedankengang ein, wo wir nämlich sagten, daß die in eigenen Gehegen gehaltenen Tiere dem Zwecke der Jagd dienten und diese wiederum eine Ersatzhandlung darstellte, die den feindseligen, gegen den Urvater gerichteten Tendenzen Abfuhr verschaffte. Wir werden indes gezwungen sein, gerade im Zusammenhang mit diesem Motiv die Bahnen Eduard Hahns etwas zu verlassen.

So nahe es uns liegen möchte, besonders vom Standpunkte der Psychoanalyse aus, uns mit der Kastration des Rindes im Dienste der Erdgöttin als einem hinlänglich begründeten Zusammenhang zufriedenzustellen, so weist doch eben dieses Motiv auf noch weiter zurückliegende Zusammenhänge hin. Warum ging die Scheu vor dem Frevel an der mütterlich gedachten Erde, die durch den Pflug und die Aussaat zu neuen Geburten gezwungen werden sollte, nicht so weit, daß sie auch den hinter dem Pfluge schreitenden Mann, der das Samenkorn auswirft, betroffen hätte? Warum ist überhaupt der Übergang vom Hackbau, der in den Händen der Frau liegt, wie noch heute zu einem Teil der Gartenbau auf dem Lande (Hausgarten), gerade dadurch gekennzeichnet, daß an die Stelle der Frau jetzt — und zwar ausschließlich und sogar mit einer die Agrarreligion kennzeichnenden Weihe — der Mann tritt? Eben jener Mann, der sich als Mitarbeiter das kastrierte Rind ausbedingt? Der intrapsychische, natürlich unbewußte Vorgang kann im Lichte psychoanalytischer Einsichten kein anderer sein, als daß sich in der Situation des Pflügers eine der stärksten Wunschideen der Menschheit immer aufs neue realisiert: die Gewalttat des Kronos, der mit der Sichel seinen Vater Uranos entmannte, der in Tiergestalt als entmanntes männliches Rind wiederkehrende Vater und die Bezwingung der Erdenmutter. Dies soll nun keineswegs bedeuten, daß diese Verknüpfung zusammengehöriger Motive auf einmal erfolgt wäre. Auf jeden Fall ist ja die Kastrierung des Ochsen schon früher erfolgt, ehe man noch die Erfahrung seiner besonderen Lenksamkeit für die Feldarbeit machen konnte. Vermutlich ist sie überhaupt ursprünglich aus einem religiösen Grunde, wie Hahn vermutet, oder, noch allgemeiner gesprochen, in einer praktisch zweckfreien Absicht erfolgt. Worin hat aber diese bestanden?

Greifen wir nochmals auf unsere schon mehrfach zitierten Annahmen zurück, wonach die Tiergehege zunächst den Zweck hatten, Jagdwild zur harmlosen Befriedigung der gegen den Vater oder die Vätergeneration überhaupt gerichteten Aggressionsneigungen bereitzustellen, so hindert uns nichts,

unsere heutigen Jagdgebräuche, wie sie oben im Anschluß an die Darstellung von Marie Bonaparte geschildert wurden, für jene Anfänge der Jagd in den Mittelpunkt der ganzen Übung zu stellen. Es habe demnach deren Hauptzweck in der Befriedigung des Verlangens nach der Entmannung der Väter beziehungsweise ihrer tierischen Stellvertreter gelegen. Die Tötung brauchte damit gar nicht notwendig und in allen Fällen in der Absicht gelegen zu haben. Die Tiere, die die Prozedur überstanden, waren die lebenden Belege für die seelischen und körperlichen Wirkungen der Kastration. Je stärker das männliche Tier im unverstümmelten Zustande ist, desto größer war die Genugtuung, die der Sohnestrotz aus dem Anblick des kastrierten Tieres empfing. Gegenüber der Tatsache, daß die Muttersymbolik der Erde allen Menschen ohne Unterschied des Alters gegenüber zu Recht besteht, verschwand sogar der Unterschied zwischen der Väter- und der Söhnegeneration, und so konnte das kastrierte Tier in allen Fällen dem Muttersymbol gesellt werden, also, wie Hahn meint, zuerst bei den Umzügen mit dem heiligen Wagen, vor allem aber dann als Helfer des Mannes bei der Arbeit mit dem Pflug.

Viel greifbarer werden uns manche der besprochenen Motive, wenn wir uns einmal darüber klar sein werden, aus welchem Teile der Erde und aus welchen ethnischen Zusammenhängen die Pflugkultur und damit die Verwendung des Ochsen stammt. Die Gründe, die Hahn für das Zweistromland bringt, scheinen in der Tat in höchstem Grade beachtenswert. Es wird auch dem psychoanalytischen Denken durchaus naheliegend sein, wenn als Ursprungsland der Pflugkultur ein Gebiet erscheint, das den Getreidebau weder durch eine alles von selber darbietende Natur übermäßig erleichtert, noch auch durch allzu große Schwierigkeiten, die in Boden und Klima liegen, in besonderer Weise erschwert. Im ersten Falle *(per se dabat omnia tellus)* erscheint eine besondere Anstrengung von Seite des Menschen überflüssig, im anderen wird er den übermäßigen Anforderungen der Natur auf die Dauer die Gefolgschaft verweigern. Die Alluvialgebiete von Mesopotamien, Ägypten und China, älteste Stätten der Ackerbaukultur, ermöglichen nun den Ackerbau eben dadurch, daß der Mensch die Naturgegebenheiten der periodischen Überflutung klug ausnutzt und durch künstliche Bewässerung dem Walten der Natur nachzuhelfen gezwungen ist. Ich führe die Gedankengänge von Hahn weiter, wenn ich die folgende Überlegung anstelle: Steppenvölker, die die Getreidefrucht in ihrer Urheimat bereits gekannt und, vielleicht als Sammler oder im Wege des Hackbaues, sich angeeignet hatten, kommen mit ihren Herden von Rindern

in das Alluvialgebiet des Euphrat und Tigris. Der Boden dieses Landes nimmt sie in strenge Zucht, denn er ist gleichsam beweglich, ganz anders als die in stummer Ruhe unveränderlich daliegenden Steppen Osteuropas und Innerasiens. Das Wasser muß gebändigt werden, um nicht von einem Jahre auf das andere den Kulturboden zu vernichten und der Wüste wieder Raum zu schaffen. Immer wieder pocht die Not an die Pforten des Landes, das einst ein Paradies werden soll, aber noch Dornen und Disteln trägt. In solcher Not veräußert der in diese bedrohliche Natur geworfene Stamm einen Teil seines sakralen Besitzes, indem er den bis dahin heiligen Ochsen und den heiligen Wagen in den Dienst der täglichen Notdurft stellt. Aber der Pflugochse und der Pflug erhalten aus dem Zusammenhang, in den sie jetzt mit der Erde treten, wieder sekundär die sakrale Weihe zurück, die sie zunächst eingebüßt zu haben schienen. Woher rührte aber die erste Heiligkeit des Ochsen und des Wagens? Hier darf ich auf eine Behauptung Hahns zurückgreifen, die den Wagen betrifft.

Die Heiligkeit des Ochsen wird von Hahn in unmittelbare Beziehung zur Pflugkultur gesetzt, insoferne der Ochse erst geschaffen wurde, als es galt, für den „mütterlichen" Wagen, später dann für den die Erde verletzenden Pflug ein geeignetes Zugtier zu schaffen. Der Wagen selbst ist für Hahn dadurch zur Heiligkeit gekommen, daß er ein Götterbild trug. Wir müssen aber, womit wir bereits oben begonnen haben, viel weiter zurückgreifen. Unsere Annahme ist, daß die Heiligkeit des Ochsen eine Folge der ambivalenten Vorgänge ist, die mit einer gewissen Unentrinnbarkeit eintraten, sobald einmal an den Tieren, die in den Gehegen gehalten wurden, die Kastration in jenem ursprünglich zweckfreien, unbewußt natürlich streng determinierten Sinne vorgenommen worden war. Das kastrierte Tier, als unbewußter Stellvertreter des Vaters, dem die grausame Handlung im Unbewußten eigentlich zugedacht war, unterliegt nun im Unbewußten seiner Peiniger einer ambivalenten Bearbeitung. Es wird als Symbol des Vaters geheiligt und — eine zweite mögliche Reihe von Vorgängen — es vertritt die schuldbewußten Söhne selber, sofern diese nach der symbolischen Wiederholung der Urtat den Tendenzen zur Selbstbestrafung unterliegen. Was nun den Wagen betrifft, so kann es gewiß nicht an diesem Orte ausgemacht werden, ob dieser, wie Hahn behauptet, zunächst ausschließlich sakralen Charakter gehabt hat. Die so zahlreichen Darstellungen aus der Vor- und Frühgeschichte sowie die noch im Altertume fortdauernde Verehrung heiliger Wagen legen den Schluß freilich sehr nahe, doch ist über die Möglichkeit, daß daneben an allen Orten auch schon profane Wagen

bestanden hätten, die eben aus begreiflichen Gründen keine Darstellung gefunden haben, damit noch nichts ausgemacht. In diesem Zusammenhange halte ich es aber für wichtig, auf eine Abhandlung von Just Bing hinzuweisen,[1] in der „Der Kultwagen von Strettweg und seine Gestalten" behandelt wird. Es ist — dieser Eindruck ist zunächst der stärkste, den man aus Bings Ausführungen erhält — ein vergebliches Bemühen, auch bei noch so altertümlichen Darstellungen des heiligen Wagens den „Ursprüngen" näherrücken zu wollen. Was auf dem Strettweger Wagen dargestellt ist, ist vielmehr eine schon sehr weitgehende Mischung verschiedenartiger Kulte, und zwar, wie Bing es ausdrückt, des Kultes des Kesselwagens, der Sonne und der Dioskuren. Einfacher und altertümlicher sind heilige Wagen vom Typus des Kesselwagens von Krannon in Thessalien. Er wurde herumgeführt, wenn Dürre herrschte und man die Götter um Regen anflehte.[2] Einen ähnlichen Kesselwagen, gefunden in Milawetsch in Böhmen, bildet Bing auf S. 160 ab. Welcher Art die Zeremonien mit diesem Wagen waren, ist uns unbekannt. Aus dem Beispiele des Salmoneus, einer Abspaltung des Zeus, der dafür „bestraft" wurde, daß er versuchte, durch Wagenrollen den Donner des Zeus nachzuahmen, dürfen wir schließen, daß diese Wagen entweder zur Gänze oder doch zu einem wesentlichen Teile magischen Zwecken dienten, demnach bestimmt waren, den ersehnten Vorgang am Himmel durch Nachahmung an einem irdischen Objekt hervorzulocken. Das Bruchstück einer Urne aus Ödenburg[3] zeigt anscheinend schon eine Frauengestalt, von der freilich nur der untere Teil sichtbar ist, falls diese Deutung überhaupt zutrifft. Einen dritten Typus heiliger Wagen, den Bing nicht bespricht, scheint mir der Sonnenwagen von Trundholm darzustellen.[4] Eine aufrechtstehende Sonnenscheibe wird von zwei Pferden auf Rädern gezogen. Auf dem Strettweger Wagen wird der uns schon bekannte Kessel, freilich stark verkleinert, von einer Frauengestalt über dem Kopfe gehalten. Der Kessel scheint hier schon als Behälter der Regenflüssigkeit zu dienen. Wir sind mit all diesen Zeugen des Wagenkultus natürlich noch weit von den „Ursprüngen" des Ackerbaus, zu dem sie doch offenbar in enger Beziehung stehen, entfernt. Den konkreten Vorgang nachzubilden, wie — etwa in neolithischer Zeit — eine mütterlich

1) Mannus: Zeitschrift für Vorgeschichte, herausgegeben von Gustav Kossinna, 10. Bd., 1918.

2) Furtwängler: Meisterwerke der griechischen Plastik, S. 257 ff.

3) Bei Bing, S. 161, nach Hörnes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, Tafel 23 und Tafel 19.

4) Sophus Müller: Urgeschichte Europas, Tafel 11.

gedachte Erdgöttin Gestalt gewann und ihr Haupt aus dem Boden emporhob, sodann auch segenbringend über die Erde fuhr oder gefahren wurde, dazu sind wir heute noch nicht imstande. Doch dürfen wir darauf verweisen, daß es sich auch hierin um eine Etappe in der seelischen Verarbeitung der Folgen der Urtat handeln mag. Dies ist so gemeint, daß — unterstützt von Fortschritten der materiellen Kultur, also dem Aufkommen des Ackerbaus — der Versuch gemacht wird, die gesamte seelische Energie auf die Mutter beziehungsweise ihre symbolische Vertretung, die nährende Erde, zu werfen. Gelingt dieser Versuch, so ist der Mensch zugleich, eben durch die symbolische Befriedigung seiner ursprünglichen Tendenz, der Gewinnung der Mutter, von dem Drucke des Parricidiums erlöst. Ein gewaltiges, das ganze Leben umfassendes mütterliches Symbol fängt die auch durch die Einführung des Totemismus nicht völlig paralysierten zerstörenden Tendenzen wie in einem Staubecken auf und führt sie sublimierten Zielen zu. Es ist das Zeitalter der Muttergottheiten, deren Spuren wir in allen Kulturen begegnen. Damit erhalten alle aus der totemistischen Periode stammenden Kulthandlungen, ohne daß sie zu verschwinden brauchten, eine neue Grundlage, noch besser gesagt, einen neuen Nährboden. Dieses zweipolige Weltbild ist es nun, das den Ackerbaukulten und den Mythen vom Typus der Weltelternmythe zugrunde liegt. Welch mächtige seelische Panazee in diesen Gebilden des Handelns wie des mythischen Denkens liegt, ist gar nicht abzusehen. Setzt sie den Menschen doch in den Stand, durch wechselseitige Verstärkung beziehungsweise Abschwächung der beiden Pole seelische Konflikte intrapsychisch zu erledigen beziehungsweise im kultischen Handeln der intrapsychischen Erledigung durch bloße Andeutung der umpolarisierten Intention Rechnung zu tragen. Man darf wohl behaupten, daß erst mit dem Augenblicke, da die Menschheit einen solchen Regulator für ihre seelische Dynamik gewonnen hatte, der Mensch in bewußter Weise sich allem, was — seitdem — nur mehr Natur war, gegenübergestellt hat. Die Antithetik von Vaterrecht und Mutterrecht, wie sie seit den Findungen Bachofens immer klarer hergestellt wurde, bedeutet nicht zwei im Sinne der Kontradiktion entgegengesetzte Begriffe, sondern eben eine Polarität, innerhalb welcher der eine Pol an das Vorhandensein des andern begriffsgemäß gebunden ist. So bedingen sich — und lösen sich auch in der äußeren Wirklichkeit ab — mutterrechtliche und vaterrechtliche Familie, mutter- und vaterrechtlich organisierter Staat, Mutter- und Vaterreligionen. Diese Ablösung aber — und damit ein neues Kulturzeitalter — tritt immer dann ein, wenn einer der beiden Pole — sei es

durch Liebe oder durch Haß — überbelastet ist. Das totemistische Zeitalter, einseitig an die Imago des Urvaters und an deren symbolische Abkömmlinge gebunden, konnte erst dann ein Ende nehmen, als für den bis dahin latent gebliebenen, weil eben der Urverdrängung verfallenen weiblichen Pol ein stellvertretendes Symbol gefunden war, dem dann die Libido zuströmen konnte. Dieser entscheidende Wendepunkt war noch nicht erreicht, als man die Erde bloß erst als Zufluchtsstätte, sodann auch als Spenderin der wildwachsenden Früchte und damit als mütterliche Macht empfand; er trat erst ein, als man, jedenfalls durch die Not gezwungen, es gelernt hatte, sie zu nötigen: ihr die *alimenta debita* abzufordern entsprechend den Jahreszeiten, ja schließlich abzuzwingen durch eine Technik, die zunächst sicherlich als frevelhaft und höchst gefährlich empfunden wurde (*tellus saucia vomeribus* bei Ovid, ferner die Pflug-Phallus-Symbolik bei Dieterich, Mutter Erde, S. 107 ff.). Die Substituierung eines Tieres als Helfer des Menschen bei diesem der Erde angetanen Zwang und gar eines geschlechtslos gemachten Tieres ist als Sicherung gegen die Folgen des frevelhaften Eingriffes in die *viscera terrae* zu verstehen. Eben darin liegt das Wesentliche des Ackerbaus. Der Hackbau nämlich braucht all diese Sicherungen nicht, weil er in den Händen der Weiber liegt und ihm ebendarum der Charakter der männlichen (und inzestuösen) Aggression abgeht. Was aber, wie wir schon früher festgestellt haben, für ihn kennzeichnend ist, nämlich das blutige Opfer an die ursprünglich totemistisch vorgestellte Gottheit, verschwindet auf der höheren Stufe noch lange nicht. Ja, man kann sogar bemerken, daß unter den Motiven der Vegetationskulte aus dem Kreise des Ackerbaus die aus der totemistischen Phase stammenden weitaus in der Mehrzahl sind, womit die Ausführungen oben (S. 474 f.) zu vergleichen wären. Der Glaube an die Mutter- oder Erdgottheiten, ebenso wie der entsprechende Kultus von Göttinnen vom Typus der Isis, der Magna Mater und der Demeter steht in einem deutlichen Gegensatz zu dem Kulte der Vatergottheit in den Vegetationskulten. An der Vatergottheit lebt sich, bis in ihre entferntesten Abkömmlinge im heutigen Volksbrauch, die unaustilgbare Ambivalenz aus. Der Vatergott wird beklagt, aber auch verwünscht, verbrannt, ins Wasser geworfen, aber auch wiederum (auf dem Baume des Lebens) erhöht. Die Muttergottheit ist gleichsam die dauernde Verheißung der Unsterblichkeit, wofür Demeter und die eleusinischen Mysterien den sprechendsten Beleg bieten. Daß damit die uralte Verteilung der Rollen zwischen Vater- und Mutter-Imago in ihrem vollen Inhalt bewahrt geblieben ist, bedarf keiner Hervorhebung mehr. Der Muttergottheit kommt es zu,

dem Sohne, der wegen seiner Angriffsneigung und seiner Haßgefühle gegen den Vater von Vergeltungsfurcht erfüllt ist, die Zusicherung zu geben, daß der Tod, den sein Unbewußtes dem Vater zudenkt, sich nicht gegen ihn selber kehren werde. Erkauft wurde diese frohe Hoffnung auf Unsterblichkeit in den eleusinischen Mysterien freilich durch eine Zeremonie, die eigentlich die Aufgabe der Männlichkeit und die Annahme einer schlechthin weiblichen Rolle in der Kulthandlung des Apathanatismos bedeutet.[1]

Mutterrecht

So glaube ich denn, das sogenannte Mutterrecht, wenn es mehr bedeuten soll als eben eine rechtliche Ordnung der Abstammung und Verwandtschaft, als Ausdruck eines seelischen Fluchtreflexes vor den unerträglich gewordenen Ansprüchen der Vateridee und der an sie geknüpften Versuchungsangst vor dem Parricidium auffassen zu müssen. Wenn wir — etwa im Übergang von der Monarchie zur Republik, am einprägsamsten bei der französischen Revolution — diesen Mechanismus auch heute noch beobachten können und der wesentlichste Teil der politischen Verwirrung der Gegenwart auf den Irrtum zurückgeht, daß man die politischen und sozialen Beziehungen der Menschen auf eine rein abstrakte Grundlage im Sinne einer sozialen Technik stellen könnte, dabei aber — *naturam expellas furca* — die Staaten der Gegenwart von dem Extrem des (mütterlichen) Fürsorgestaates in das der Diktaturform hinüberwechseln sehen, so lehrt diese Erscheinung, wie unentrinnbar unser Wesen an diese Polarität gebunden ist. Sie gehört nicht nur für eine bestimmte Kulturepoche, an deren Ende manche glauben möchten, sondern für so lange zum Wesen des Menschen als solchem, als dieses eben durch das Vorhandensein der von uns oben geschilderten inneren Balance gekennzeichnet ist. Diese wird aber eben dadurch ermöglicht, daß polare Gegensätze vorhanden sind, die eine abwechselnde Besetzung mit Libido ermöglichen und damit die intrapsychische Austragung von Konflikten. Wer es also mit den Menschen gut meint, wird ihnen weder die Vater- noch auch die Mutteridee entwerten dürfen. Das gilt auch — und sogar in erster Linie — für Staat und Gesellschaft, die derzeit an der Vitaminarmut unserer politischen Lebensformen kranken.

Die Gaben der Ceres, in romantisch scheinendem Überschwang von der Antike herauf bis zu Schillers „Eleusischem Fest“ gepriesen, sind noch

1) Vgl. Dieterich: Mithrasliturgie, S. 123 ff.; Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, S. 321 ff.

viel reicher, als es eine doch mehr oder weniger in linearen Formen denkende Kulturphilosophie ahnen konnte. Thesmophoros ist Demeter erst dadurch geworden, daß sie die unerträglich gewordenen Bindungen des totemistischen Sozialsystems durch die ihr eigentümlichen, den Mutter-Kind-Beziehungen entsprechenden Bindungen ersetzte. Es war eine Regression, die erste und dauerhafteste in der Entwicklung der menschlichen Kultur. Sie wird immer wiederholt, wenn der männliche und väterliche Weg zu lange einseitig verfolgt worden ist. Heimat ist der letzte Rückhalt für den einfachsten wie für den geistigsten Menschen. (Nur vorübergehend kann man das Gegenteil für wahr halten.)

> Daß der Mensch zum Menschen werde,
> Stift' er einen ew'gen Bund
> Gläubig mit der frommen Erde,
> Seinem mütterlichen Grund. (Das eleusische Fest)

Wir gelangen durch diese Erwägungen dazu, die Periode des Mutterrechtes, die, aus den in historischer Zeit noch fortlebenden Spuren erschlossen, hinsichtlich ihres Ursprunges gleichsam in einem zeitlosen Nebel schwebte, in einen historischen und sinnvollen Zusammenhang einzuordnen. Wenn Bachofen der mutterrechtlichen Periode die sogenannte tellurisch-hetärische vorangehen ließ, so läßt sich darüber wohl sprechen, doch nur in dem Sinne, daß dieser tellurisch-hetärischen der Promiskuität eine extrem vaterrechtliche, eben die totemistische, gefolgt wäre, die nun selber wiederum von der mutterrechtlichen abgelöst wurde. Mit dieser Einschiebung wäre den neueren Einsichten auf unserem Gebiete Genüge getan, und es würde dann, in völlig bekannter und anerkannter Weise, die klassische vaterrechtliche Periode folgen, die allen Hochkulturvölkern gemeinsam ist. Die Einzelanwendung unseres früher gewonnenen Gesichtspunktes der Polarität für diese gesamte Entwicklung dürfen wir innerhalb dieses Zusammenhanges übergehen, zumal da der Übergang vom Totemismus zum demetrischen Prinzip schon hinlänglich gekennzeichnet erscheint. Daß ferner auch dieses letztere bei all seiner Milde, in der es sich dem aus den totemistischen Greueln geflüchteten Menschen darstellen mochte, in extremem Verfolg seines naturhaften Prinzips der physischen Abstammung von der Mutter sich ins Gegenteil verkehren mochte, hat gerade Bachofen überaus schön an dem tragischen Motiv des Muttermörders Orestes gezeigt, indem die Lösung darauf beruht, daß das geistig gedachte väterliche apollinische Prinzip den Blutbann der mütterlichen Erinnyen bricht.[1]

1) Bachofen: Das Mutterrecht, Kap. 25 ff.; im Auswahlband „Der Mythus von Orient und Okzident", München 1926, S. 146 ff.

Rückblick auf den kärntischen Brauch; germanische Analogien

Es ist Zeit, einen Blick zurückzuwerfen auf den Punkt, von dem unsere Betrachtungen ausgegangen sind. Es soll dies zugleich eine Rechtfertigung dafür sein, daß wir unsere Betrachtungen über die Vorgeschichte des Totemismus gerade an diesen in Kärnten fortdauernden altkeltischen Brauch geknüpft haben. Vergleichen wir die Züge, aus denen er sich zusammensetzt, mit dem von Mannhardt entworfenen Gesamtbild der Frühlingskulte, so ergeben sich bezeichnende Abweichungen. Es scheint so, als hätte ein einziges Motiv, das der Flucht vor der Opferung, alles andere überwuchert. Dieses maßlose Laufen ist gleichsam ein stellvertretendes Symptom für die der Verdrängung unterlegene Urtat und das blutige Opfer, das deren Folgen aufzuheben bestimmt war. Je geringer die Spuren des zentralen Motivs infolge der Verdrängung geworden sind, desto mehr verstärkte sich das sekundäre Motiv der Flucht. Analogien aus dem Gebiete der Neurose sind so naheliegend, daß sie nicht angeführt zu werden brauchen. Wenn wir dann oben von der kosmischen Symbolik gesprochen haben, in deren Dienst unser Brauch unter druidischer Leitung getreten ist, so hängt auch diese Symbolik keineswegs beziehungslos in der Luft. Wie auch sonst zu bemerken ist, daß auf dem Boden solcher Abstraktionen und gerade auf diesen der Druck der Verdrängung sich lockert und das Verdrängte wiederkehrt, so wird die schon genannte Polarität des väterlichen und des mütterlichen Faktors in dem so überaus wesentlichen Motive offenbar, daß sich das im Sinne des Sonnenlaufes abspielende wilde Laufen um einen Mittelpunkt bewegt, der die Hauptkultstätte der Muttergottheit darstellt: wobei dieser beständig umkreiste Mittelpunkt von der Wallfahrt gar nicht berührt wurde. Im kosmischen Sinne ist die Wallfahrt eine Umkreisung des ruhenden Erdmittelpunktes durch den Sonnenlauf, seinem unbewußten Gehalte nach stellt sie die ursprünglich viermal — auf den vier Bergen — wiederholte Urtat dar, die trotz aller Wiederholung das inzestuöse Ziel nicht erreicht. (Eben diese Unerfüllbarkeit ist es aber, die seelisch und geistig das Menschenwesen in immer höhere Kreise emporschraubt.) Daß dies, wenn auch nicht unmittelbar, sondern vertreten durch ein durchsichtiges Symbol, hervortreten darf, ist ermöglicht durch die weitgehende Entstellung, der der väterliche Pol unterlegen ist.

Es könnte auffallend erscheinen, daß eine so plastische Antithese der beiden Prinzipien nur auf keltischem Boden vorfindbar sein sollte. Wir wissen leider zu wenig vom altkeltischen Religionswesen, als daß uns die

Bedingungen klar werden könnten, die gerade dort diese Entwicklungsphase so deutlich hervortreten ließen. So wäre es insbesondere überaus erwünscht, Näheres über die dabei waltenden Göttergestalten und über die so auffälligen kosmischen Bezüge zu wissen, die den nach den vier Weltgegenden gewählten Bergen zugrunde liegen mögen. Leider wissen wir von der Göttin Noreia nur das, was aus ihrer *Interpretatio Romana* als Isis zu erschließen ist, ihr männliches Gegenstück, welches doch postuliert werden muß, bleibt völlig im Dunklen. Vermutlich hieß jener Gott Belenus[1] und war so etwas, was man einen Lichtgott nennt.[2] Ein solcher muß angesetzt werden in Hinsicht auf die Licht- und Feuerheiligen, die zur christlichen Zeit das Patronat dieser Berge übernommen haben. St. Ulrich auf dem Südberge, der nach der christlichen Legende den faulen Fisch genießbar macht, scheint freilich rein christliche Symbolik zu sein. Vielleicht wird nähere Befassung mit den von Wilhelm Teudt („Germanische Heiligtümer") aufgedeckten astronomischen Orientierungen altgermanischer Heiligtümer im Gebiet der Lippequellen und des Teutoburger Waldes rückwirkend auch auf altkeltische Verhältnisse erhellend wirken. Es ließen sich jedenfalls aus dem genannten Werke ganz bestrickende Analogien entnehmen, besonders was den Abschnitt „Heilige Linien" (a. a. O, S. 201 ff.) betrifft. Es seien indes nur zwei Beispiele herausgehoben. Das erste betrifft den Köterberg im Lippeschen mit seinen vier Ortungspunkten Hoheluchte im Osten, 14 Kilometer entfernt, Heiligengeisterholz bei Höxter im Süden, 5,5 Kilometer, Stoppelberg im Westen, 12,5 Kilometer, und Hünenschloß bei Pyrmont im Norden, 18 Kilometer entfernt. Dieses Beispiel ist auch wegen der eigenartigen Grenzgestaltung beachtenswert. Auf dem Köterberg (Götterberg nach der volkstümlichen Überlieferung) grenzen Westfalen, Lippe und Hannover zusammen. „Hannover schiebt sich mit einem zum Teil nur 60 Meter breiten Landstreifen bis unmittelbar an die alte Kultstätte heran. Was hat das zu bedeuten? Da die heutigen Grenzen manchmal unverändert sich aus den ältesten Zeiten herübergerettet haben, und da gar kein einleuchtender Grund aus christlicher Zeit für diese Grenzerscheinung auf dem Köterberge auszudenken ist, so dürfte die Annahme gerechtfertigt sein, daß einst auf dem Köterberge ein gemeinschaftliches Heiligtum der anstoßenden drei Gaue gewesen ist. Möglich wäre es, daß ursprünglich der Platz, ähnlich

1) Belenus kommt gerade im Gebiete von Aquileia und nordwärts häufig vor.

2) Vgl. das neukeltische Frühlingsfest Beltane. Andrerseits tritt eine Gottheit Belestis, jedenfalls weiblich, dem Belenus zur Seite, so daß sich Belenus-Belestis als das Paar Sonne—Mond darstellen würde.

einer Mark, gemeinschaftliches Eigentum war, und daß dann bei der Verteilung der Marken in fränkischer Zeit alle drei Beteiligten, also auch der abseits gelegene östliche Teilnehmer, ihr altes Recht an der Stätte greifbar in der Hand behalten wollten. Wahrscheinlicher aber ist, daß die auffällige Sache schon in germanischer Zeit eben deswegen entstanden ist, weil hier keine Mark war und alle drei an dem Heiligtum Beteiligten sich auf eigenem Grund und Boden an der heiligen Stätte versammeln wollten. Das Grenzbild des Köterberges ist ein Scheinwerfer in manche Verhältnisse der vorgeschichtlichen Zeit."[1] Das zweite Beispiel betrifft die Herlingsburg, die ebenfalls eine Dreiländerecke mit absonderlichem Grenzverlauf bis auf den höchsten Punkt darstellt. Auch hier finden wir einen wirtschaftlich und militärisch völlig zwecklosen Gebietsschlauch, der zu Waldeck gehört und sich zwischen das Lippesche und das preußische Gebiet anscheinend ganz unvermittelt hineinschiebt. Die Höhe des Berges ist offenbar künstlich geebnet. Wir treffen die daraus entstehende trapezförmige Silhouette auch bei den heiligen Bergen Mittelkärntens. Bei diesen letzteren handelt es sich freilich nicht um Ländergrenzen, die über einen Berg liefen, sondern um vier Berge, die vermutlich, wie schon oben erwähnt, vier verschiedenen Stämmen zugeordnet waren. Es mag sein, daß sich deren Gebiete in dem geographischen Zentrum, nämlich in Hohenstein, trafen. Dort befand sich, was einen kennzeichnenden Unterschied gegenüber den germanischen Verhältnissen ausmacht, ein matriarchalisches Zentrum, das Drynemeton der Alpenkelten mit dem Heiligtum der Noreia. Daß sich der Brauch, von dem wir ausgegangen sind, das Vierbergelaufen, erst durch die Zusammenfassung von vier Stämmen, die auf je einem Berge ihr Sonderheiligtum gehabt hätten, entwickelt haben sollte, daß demnach das so Sinnvolle der ganzen Begehung gleichsam sekundär sein sollte, ist schwer anzunehmen. Der große Zentralgedanke und auch das Zentralheiligtum muß auch bereits „im Anfange" wirksam gewesen sein. Dieser „Anfang" aber wäre in die Zeit der Besiedlung zu versetzen.

Es ist nun keine allzu entlegene Annahme, wenn wir uns diese Besiedlung als etwas Planmäßiges auch in dem Sinne vorstellen, daß das eroberte Land von einem geographisch besonders begünstigten Punkte aus aufgeteilt wurde, wobei jedem Stamme eine Weltgegend samt einem Hauptberge zugewiesen wurde, der dann das Stammesheiligtum trug.[2] Es ist die einzig

1) Teudt, a. a. O. S. 214.

2) Dies braucht nicht sogleich bei der Landnahme erfolgt zu sein, sondern einige Zeit später, etwa nachdem sich Streitigkeiten um die günstigsten Landstriche entsponnen hatten.

mögliche Lösung des Ödipusproblems, das Mutterland zu teilen und jedem Sohne ein gleiches Stück zuzuweisen. Der geographische Mittelpunkt des solcherart aufgeteilten Landes gewann für die vier Stämme eine matriarchalische Bedeutung, umso mehr als wir in Gallien selbst etwas ganz Analoges vorfinden, den religiösen Mittelpunkt in Chartres mit dem Heiligtum der *Virgo paritura*, der druidischen Vorgängerin von *Notre Dame de Chartres.*

War nun einmal dieses matriarchalische Zentrum geographisch gegeben, so verlangte es gewissermaßen — nach dem Gesetze der Integration — die Ergänzung durch den männlichen Pol und seinen unbewußten Untergrund, die Urtat samt ihren Konsequenzen. Nun tritt die kultische Wiederholung der Urtat, wie wir früher sahen, seit neolithischer Zeit nicht mehr in Gestalt der Initiationsriten, sondern bereits in der Form der Vegetationskulte auf. Der in seiner Baumfestung in Urzeiten wohnende und in ihr durch die Brüderhorde mit Hilfe des Feuers getötete Urvater erscheint in dieser Periode durch die als männlich gedachte, am Weltenbaum (Maibaum!) emporsteigende Sonne vertreten, deren Schicksale im übrigen denen des Urvaters analog sind. Es ist die „Sühneform" der wiederholten Urtat, die hier, wie ja auch sonst bei allen uns erreichbaren Formen, zugrunde liegt. Vermutlich wurde das Opfer, wenigstens in der weiteren Entwicklung des Brauches, auch nur einmal dargebracht, auf dem Ostberg, an den sich ja die eindrucksvollsten Bräuche knüpfen. Dieses Opfer bewirkte die magische Befreiung der geschwächten Sonnenkraft und der noch schlummernden Vegetation, die sich anschließende Wallfahrt, als die positive Sinnwendung der ursprünglich allein geltenden Flucht, wies der erwachten Sonne die Bahn für ihren segenbringenden Weg während des Sommers. Damit ist sowohl die Urtat rückgängig gemacht als auch die Nahrungsnot gebannt, die — für das Unbewußte — ja nur eine Projektion der melancholischen Nahrungsverweigerung im Gefolge der Urtat ist.

Projektion an den Himmel; Weltelternmythos

Die obenerwähnte Analogie zwischen Sonne und Urvater ist sehr weitgehend. Nicht daß sie zunächst in „poetischer" Form erlebt worden wäre, wie es unserem Empfinden der Natur gegenüber naheläge. Es war der ungeheure Druck des Schuldgefühles, von dem sich der Mensch nur dadurch zu entlasten vermochte, daß er in analogen — freilich erst jetzt erstmals als solchen empfundenen — Vorgängen der Außenwelt die Wieder-

holung eben seiner Tat erlebte und das traumatische Erlebnis, dessen Bewältigung mit einem Male unmöglich gewesen wäre, in periodischen Teilakten erledigte. Die Vorgänge an den Himmelskörpern scheinen durch ihre Periodizität in besonderem Maße geeignet, diesen seelischen Gesundungsvorgang zu befördern. Die analytische Mythenforschung hat schon sehr früh die Beobachtung gemacht, daß rein menschlich erlebte Vorgänge und Beziehungen, insbesondere solche, in denen die Verdrängung wirksam ist, vom Mythos an den Himmel versetzt werden. Hiefür wurde der Ausdruck „Projektion an den Himmel“ geschaffen.[1] Diese Projektion an den Himmel ist nur ein Teilausschnitt der sogenannten Naturbeseelung, die allem mythischen Denken zugrunde liegt, doch kommt eben die Periodizität der Himmelsvorgänge dem Streben nach periodischem Abreagieren traumatischer Reize in besonderem Maße entgegen. Es wäre die Frage zu erörtern, ob nicht der primäre Narzißmus, als welcher die genannte Naturbeseelung psychoanalytisch zu bezeichnen ist, überhaupt im Dienste dieser Triebökonomik steht, indem er eben den seelischen Raum, die Kapazität für die Verarbeitung der Reize erweitert. Kehren wir indes zu unserem besonderen Falle zurück, so mußte auf jeden Fall die Urtat samt ihren traumatischen Folgen vorangehen, damit insbesondere die Erscheinungen des Sonnenunterganges, im weiteren auch die des Aufganges des Tagesgestirns jene seelische Bedeutsamkeit gewannen, die im weiteren Verfolg zur Ausbildung von Sonnenmythen und schließlich des Welteltern mythus führten. Jene Tat war es, die den Frühmenschen aus der tierischen Enge seiner „Merkwelt“ (Uexküll) heraushob. Der bisher unreflektiert erlebte Vorgang des Verschwindens der Sonne in dem rosenfarbenen Blut der Abendröte wird von dem fortdauernden Schuldgefühl als eine Wiederholung der Tat erlebt. Es dient zur Besänftigung des eigenen Schuldgefühls, daß diese Wiederholung der Gewalttat durch annoch vage, von dem Täter der Urtat aber unterschiedene Helden erfolgt. Agieren und Erinnern treten auseinander. Die Tat verliert ihren Stachel, indem sie zu einem sich wiederholenden Schauspiel wird, über das man das leidvolle Urbild (und die Urtatsache) vergessen darf, ohne daß sie indes aufhörte, unbewußtes Zentrum zu bleiben. Und was in Wirklichkeit dem aufrichtigsten Sühnewillen verwehrt blieb, das Opfer wieder lebendig zu machen, der Sonnenheros, der abends den Fackeln der Sterne erlag, wird aus dem mütterlichen Schoße der Nacht strahlend wiedergeboren. Die Sühnetendenz fortschreitender Erhöhung der

1) Vgl. Otto Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung.

Symbole des Urvaters begnügt sich im weiteren Fortschreiten nicht mehr mit seiner Gleichsetzung mit der Sonne, sondern je eindeutiger sich die mythische Gestalt der Erde als der gemeinsamen Mutter alles Lebendigen aus ihren beschränkteren Vorstufen entwickelte, desto klarer trat ihr als männliches Gegenstück der umfassende Himmel entgegen und zur Seite. Es ist der Welterternmythos, der jetzt an die Stelle des Sonnenheros im Nachtmeergefängnis rückt.[1] Auf dieser Stufe der Erhöhung der Urvater-Imago mit ihrer kosmischen Verankerung der Vateridee im positiven Sinne wird Raum, die Verdrängung zu lockern, die jetzt das seelische Gefüge und die kulturellen und sozialen Bindungen nicht mehr ernstlich gefährden kann. Das Verdrängte darf wiederkehren, und der Aufruhr der Brüderhorde ersteht aufs neue in dem Titanenmotiv, das sich als enge geknüpft an den Welterternmythos erweist. Die metallene Sichel, mit der Kronos das Urverbrechen erneuert, darf uns nicht vergessen lassen, daß die älteste Waffe des Aufruhrs in der Hand eines anderen Titanen liegt, des Feuerräubers Prometheus.

Es war dies nur eine kurze Umschau in dem mannigfachen Bereich von Mythos und Ritus, deren anscheinend noch so weit auseinanderliegende Formen ihre gemeinsame Abkunft von dem wichtigsten Ereignis der Menschengeschichte erweisen. Mag die Sinnhaftigkeit der damit entschleierten Zusammenhänge als ein inneres Kriterium für die Richtigkeit der Grundthese dieser Arbeit dienen.

Der schlafende Kaiser im Berg

Man könnte fragen, ob unser Brauch, das kärntische Vierbergelaufen, denn wirklich das geeignetste Objekt sei, um eine neue Theorie über die Grundlagen und die Fortentwicklung des Totemismus darzulegen und noch nebenbei eine solche über die Erfindung des Feuers vorzubringen. Der Versuch muß seine Rechtfertigung in sich selber tragen. Es wäre nur noch zu bemerken, daß es zwar viele Erscheinungsformen der Frühlingsbegehungen gibt, in denen die Urtat als solche deutlicher wiederholt sein mag, als es bei unserer Begehung der Fall ist, doch trägt keine unter diesen die Polarität des väterlichen und des mütterlichen Faktors so deutlich an sich wie der Vierbergebrauch. Mindestens zwei Jahrtausende drehte sich zu Beginn des

1) Vgl. hiezu die Schriften von Leo Frobenius: Weltanschauung der Naturvölker, und Das Zeitalter des Sonnengottes, 1. Bd., Berlin 1905; für das Titanenmotiv des Verfassers gleichnamige Arbeit in Imago, II. Bd.

Frühjahrs das lebendige Ixionrad feuerzeugend und lebenweckend um die Nabe, die der Sitz der Erdgöttin war, und symbolhaft wiederholte sich das Geschehen, das mit Gewalt begann und zum Mutterboden jeglicher Bindung wurde. Und so ist selbst die bäuerlicher Lebenssorge entsprungene Wendung, daß mit dem Aufhören der Vierbergefahrt kein Weizen und kein Roggen mehr wachsen und keine Saat mehr gedeihen würde, der letzte Ausklang eines uralten, nun schon unbewußt gewordenen Wissens um die Grundlagen menschlicher Kultur; und es ist kein Zufall, daß in der Sage der jüngste Tag und das Wiedererscheinen des Kaisers Barbarossa, der im sagenhaften (Kärntner) Untersberge schläft, an das Aufhören der Vierbergefahrt geknüpft ist.[1]

Es ist ein Ahnen um wesentliche Zusammenhänge, wenn ein Untersberger, einer der Mannen des schlafenden Friedrich, auf die Frage, wie lange dieser Schlaf noch dauern werde, zur Antwort gibt: „Bis der letzte Glaubenskrieg kommt. Wir haben den ersten siegreich und gottgefällig überstanden und müssen hier bleiben bis zum letzten." Der im Berge schlafende Held oder Kaiser ist für das Unbewußte Symbol materieller wie funktioneller Art, und in beiden Arten wiederum höchst mannigfach geschichtet. Funktionell ist es die reine Triebhaftigkeit, an deren Gehemmtsein („Schlummern") alles höhere kulturelle Wollen geknüpft ist. Doch ist dieses „Es" geknüpft an seinen Gegenpol, das Über-Ich, und als solches wird der schlafende Kaiser vorzugsweise empfunden; die schlummernde, in kritischen Momenten sich belebende Kraft des Gewissens. Materiell stammen beide Pole von dem verewigten Ereignis der Urzeit: dem Urverbrechen aus Leidenschaft, das verdrängt wurde und nun „schlummert", und der vergöttlichten Imago des Urvaters, die zum Über-Ich und zur Stimme des Gewissens wurde. So ist der „erste Glaubenskrieg" nichts anderes als die Urtat und ihre Folge, die Begründung der Gesittung, während die Idee des „letzten Glaubenskrieges" aus dem Ahnen entspringt, daß diese Gesittung etwas dauernd Labiles, bis zum jüngsten Tag den chaotischen Trieben Ausgesetztes bleibt.

Seit jeher wollte der Ritus nichts anderes, als den Einbruch des Chaos in die geformte Welt verhindern.

1) **Graber**: Die Vierberger, Carinthia I, 1912, S. 11 f., und Sagen aus Kärnten. S. 100 ff.

Über Struktur und Dynamik des psychischen Apparates

Nach einem Vortrag in der Ungarischen Psychoanalytischen Gesellschaft am 1. Juni 1928

Von

István Hollós

Budapest

Als Freud in seiner „Traumdeutung" den Versuch unternahm, die psychischen Leistungen mittels eines Schemas zu versinnbildlichen, meinte er: „. . . wir dürfen unseren Vermutungen freien Lauf lassen, wenn wir dabei nur unser kühles Urteil bewahren, das Gerüste nicht für den Bau halten."[1]

Wenn ich heute eine Modifikation des Freudschen Schemas vorschlagen werde, so könnte ein solches Unterfangen ungerechtfertigt erscheinen, da der Bau der analytischen Psychologie in den drei Dezennien seit dem Erscheinen der „Traumdeutung" ohne bemerkbare Zuhilfenahme dieses „Gerüstes" hoch emporgeschossen ist. Der Begriff des „Unbewußten" hat sich zu dem des „Es" erweitert und im „Ich" wurde die so wichtige Stufe des „Über-Ichs" erkannt. Es wäre vielleicht eher an ein Abtragen eines „Gerüstes" zu denken, das sich für den weiteren Bau dermaßen überflüssig erwiesen hat. Doch wurzelt Freuds Schema des psychischen Apparates tiefer im Wesen der Dinge. Was uns zu dem Gedanken einer formellen Ergänzung führte, war die Absicht, mittels dieses Schemas des psychischen Apparates die empirischen Geschehnisse dynamisch einheitlich darzustellen. Ich glaube nämlich, daß wir, wenn wir mit den von Freud eingeführten energetischen Vorstellungen weiterkommen wollen, den strukturellen und vor allem den dynamischen Gesichtspunkt in der Metapsychologie in den Vordergrund stellen müssen, da beide weit mehr als das noch psychische Qualitäten repräsen-

1) Freud: Die Traumdeutung. Ges. Schriften, Bd. II, S. 457.

tierende ökonomische Lust-Unlust-Prinzip mit den physischen Quantitäten näherstehenden Auffassungen arbeiten.

Ich glaube, daß man dem Standpunkte, den Ferenczi den „utraquistischen" nannte, näher kommt, wenn man in der Metapsychologie die mehr psychologisch-deskriptiven Formeln in dynamische umwandelt, da wir mit möglichst eindeutigen psychologisch-dynamischen, also quantitativen Werten dem Forscher von der „anderen Seite" ein entsprechenderes Material zur Verfügung stellen.

Freud stellte sich den seelischen Apparat als ein zusammengesetztes Instrument vor, dessen Systeme ähnlich den verschiedenen Linsensystemen des Fernrohres eine konstante räumliche Orientierung zueinander aufweisen.[1]

Der Apparat hat demnach eine Richtung, und zwar vom Wahrnehmungs- zum Motilitätsende. Er ist somit wie der Reflexapparat gebaut, nur mußte das einfache Reflexschema sich Komplikationen gefallen lassen. Wir unterscheiden nach Freud ein Wahrnehmungssystem (*W*), welches die ganze Mannigfaltigkeit der sinnlichen Qualitäten bietet, jedoch keine Fähigkeit besitzt, Veränderungen zu bewahren; dann Erinnerungssysteme (*Er*), in welchem die vom *W*-Systeme wahrgenommenen Erregungen in Dauerspuren umgesetzt, also erinnerungsfähig werden; die bewußtgewordene Erinnerung jedoch hat im Gegensatz zur aktuellen Wahrnehmung keine oder nur eine sehr schwache sinnliche „Leibhaftigkeit". Endlich hat Freud in seinem Schema auch das „Vorbewußte" und das „Unbewußte" eingezeichnet. „Das letzte der Systeme am motorischen Ende heißen wir des Vorbewußte (*Vbw*), um anzudeuten, daß die Erregungsvorgänge in demselben ohne weitere Aufhaltung zum Bewußtsein gelangen können . . . Es ist gleichzeitig das System, welches die Schlüssel zur willkürlichen Motilität innehat. Das System dahinter heißen wir das Unbewußte, weil es keinen Zugang zum Bewußtsein hat, außer durch das Vorbewußte . . ." Freuds Apparat gestaltet sich demnach folgendermaßen:

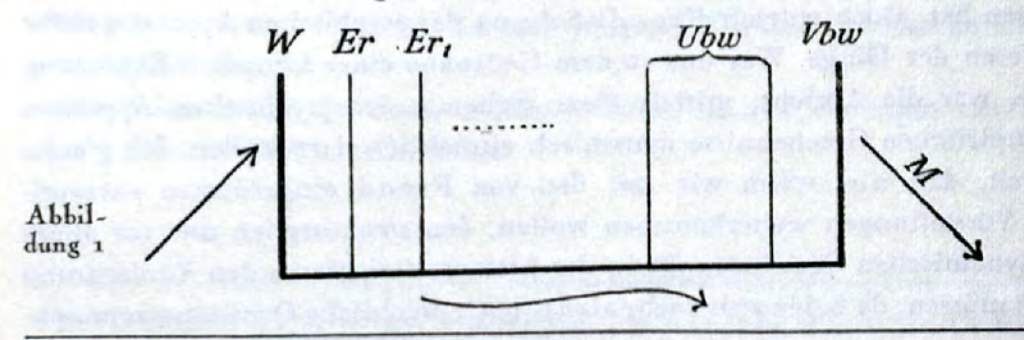


Abbildung 1

1) Freud: Die Traumdeutung. Ges. Schriften, Bd. II, S. 456—462.

Wie entsteht das Erinnerungsgebilde?

Bei dem zitierten Gedankengange taucht zunächst die Frage auf, auf welche Weise die Erregungen des Wahrnehmungssystems in den *Er*-Systemen in Erinnerungsspuren umgesetzt werden. Wie können wir diese Erscheinung dynamisch verstehen?

Wir wissen, daß die eigentliche Funktion des seelischen Apparates die ist, die anlangenden Reize abzuführen. Ursprünglich geschieht dies auch, dem Reflexschema entsprechend, durch Abfuhr in die Motilität. Konstante Reize jedoch, wie Hunger usw., und durch sie entstandene Unlustgefühle können durch Abfuhr in die Motilität nicht behoben werden. Es muß die Nahrung von außen gereicht und damit das Befriedigungserlebnis gewonnen werden. Der Akt des Erinnerns knüpft also im Wesen an dieses Befriedigungserlebnis an.

Betrachten wir dieses Befriedigungserlebnis an demselben Beispiele näher, das auch Freud behandelte. Wenn der Säugling von Hunger gequält ist, sucht er sich durch tüchtiges Strampeln und Schreien seiner Unlustgefühle zu entledigen. Aber kein Strampeln hilft, der Hunger und damit die Unlust wächst. Sobald der Säugling aber endlich Nahrung empfängt, wird er glücklich und ruhig.

Was ist hier mit den Quanten innerer Reize geschehen? Kann uns die deskriptive Auskunft, daß das Kind nun befriedigt sei, den inneren Gang des seelischen Geschehens erschöpfend erklären? Wir wissen ja noch nichts über das Schicksal der mobilisierten Libidoquanten während des Aktes der Befriedigung.

Es wird uns sofort auffallen, daß die seelische Tätigkeit sich in zwei entgegengesetzten Richtungen bewegt. Die Unlust des Hungers kommt von innen, die Wahrnehmung, das aufgenommene Bild der Nahrung von außen. In dem Momente der Befriedigung stehen somit zwei Energieströme einander entgegen, ein endogener Triebreiz und eine exogene Wahrnehmung. Sobald beide zusammentreffen, verschwindet die bis dahin kontinuierliche Unlust. Dynamisch kann diese Erscheinung nicht anders verstanden werden, als daß bewegliche Energien in ruhende umgewandelt worden sind. Klarer ausgedrückt: Die Reizquanten des äußern Befriedigungs- (Wahrnehmungs-) Erlebnisses haben die Unlustreize gebunden. Wir müssen den Schluß ziehen, daß gerade infolge einer Bindung eines inneren Triebreizes durch einen Wahrnehmungsreiz dynamisch ein neues Gebilde entstanden ist. Dies wäre das Erinnerungsgebilde. Das Erinne-

rungsgebilde ist tatsächlich ein Depot gebundener Energiemengen. Somit geben jene aufgesparten Reizquanten des Triebreizes, die durch das von außen kommende Befriedigungserlebnis aufgestaut wurden, die Energiequelle jener weiteren Motorik ab, mit der das Erinnerungsgebilde in spezifischer Weise ausgestattet ist, das ist: des Erinnerns.

Wie entsteht das Erinnern?

Eine aktuelle Erinnerung entsteht, kurz gesagt, durch eine Aktivierung gebundener Energien.

Wir sprachen vom Erinnerungsgebilde als von einem dynamischen Gebilde mit bestimmten Entstehungsbedingungen; nun müssen wir uns weiter vorstellen, daß dieses Gebilde durch einen labilen Gleichgewichtszustand charakterisiert ist. Die beiden Energiearten, die innere und die äußere, binden, so müssen wir annehmen, einander nicht vollwertig, sondern weisen, ähnlich einer nicht gesättigten chemischen Substanz, eine freie Valenz auf. Was geschieht nun, wenn an dieses Gebilde ein neuerlicher Unlustreiz, z. B. neue Hungerunlust, herankommt? Mit dem neuen Reiz wird das labile Gleichgewicht des Erinnerungsgebildes erschüttert und die innere Bindung leicht gelöst. Die beiden Faktoren, die dynamischen Spuren des Befriedigungserlebnisses und die Unlustaffekte des Triebreizes, werden nun gewissermaßen wieder frei. Die neu hinzukommenden Unlustreize dienen nur zur Verstärkung der alten, jetzt wieder frei gewordenen Spuren der früheren analogen Unlust- (Hunger-) Reize. Die so verstärkten Unlustgefühle werden bestrebt sein, die nun ebenfalls frei gewordenen Spuren der Befriedigungsreize von neuem zu besetzen. Diese neue Besetzung ist die Erinnerung. Somit wird in der Wiederholung eines Prozesses, der ursprünglich einer realen äußeren Befriedigung entsprach, jetzt nur ein Zustand eines inneren Gleichgewichtes, das Binden des neuen Unlustreizes vermittels der psychischen Spuren der alten Befriedigungserlebnisse, erstrebt. Im Urprozesse haben die realen Wahrnehmungsreize der tatsächlichen Befriedigung die Unlust gebunden. Im Erinnerungsakt sollen die Spuren der Wahrnehmung dasselbe erreichen. Das Erinnern ist also zunächst eine Gleichgewichtsstörung des „Erinnerungsgebildes“ infolge neuer Reize, sodann ein Neubesetzen der Erlebnisspuren durch die aktuell verstärkten Unlustelemente, um ein neues Äquilibrium des Erinnerungsgebildes herzustellen. Die eine Erinnerung einleitenden störenden Reize können von innen, aber auch von

außen, von der Wahrnehmung herrühren, das Resultat der Erinnerung ist in beiden Fällen das gleiche: eine neue Bindung, ein neues haltbares, wenn auch labiles Gleichgewicht an Stelle des durch neue Reize gestörten alten.

Wie entsteht die Halluzination?

Wenn der Säugling beim Auftreten des neuen Hungergefühles nicht die Fähigkeit besitzt, seinen Wunsch in der Realität durchzusetzen, so trachtet der Wunsch durch bloße intrapsychische Besetzungsänderungen sein Ziel dennoch zu erreichen. Nach Freud steuert die psychische Tätigkeit des Säuglings zuerst nicht auf das reale Erlebnis selbst, sondern nur auf eine Wahrnehmungsidentität mit der einmal erlebten Befriedigung. Wir können dies um so mehr annehmen, als die Entstehung des Erinnerungsgebildes selbst einen Schritt auf dem Wege zur Reizausschaltung bedeutet. Erinnern ist eigentlich bereits Reizbewältigung, aber offenbar keine suffiziente, da die ständig neu produzierten Unlustreize der fortwirkenden somatischen Hungerquelle trotz ständigen Erinnerns nicht zum Schwinden zu bringen sind. Die Spur des Befriedigungserlebnisses muß immer weiter besetzt werden. „Diese Wiederholung der Wahrnehmung", sagt Freud, „wird allein durch die volle Besetzung des Erinnerungsgebildes von dem Bedürfniserreger her als Halluzination erreicht". Vielleicht könnten wir diese Erklärung unserer dynamischen Auffassung näher bringen, wenn wir eine zweite Frage stellen: Wie können wir das Verschwinden der infantilen Halluzination, welche wir fast als eine physiologische Erscheinung erachten, im späteren Alter verstehen?

Freud gibt uns darauf eine historische und teleologische Antwort: „Die Herstellung der Wahrnehmungsidentität auf dem kurzen regredienten Wege im Inneren des Apparates hat an anderer Stelle nicht die Folge, welche mit der Besetzung derselben Wahrnehmung von außen her verbunden ist. Die Befriedigung tritt nicht ein. . . Um eine zweckmäßigere Verwendung der psychischen Kraft zu erreichen, wird es notwendig, die volle Regression aufzuhalten."[1]

Die Richtigkeit dieses Zweckmässigkeitsprinzips kann nicht bezweifelt werden; es vermag jedoch nicht die Geschehnisse dynamisch zu erklären.

Wir müssen nunmehr von der selbstverständlichen Auffassung ausgehen, daß die Halluzination eine primitive und entwicklungsgeschichtlich frühe Erledigungsart der Wunschbefriedigung ist. Wir fassen ja auch ihr Vor-

1) Freud: Die Traumdeutung. Ges. Schriften, Bd. II, S. 483.

kommen im späteren Alter als einen regressiven Prozeß auf. Diese Auffassung gewinnt durch unsere Aufstellung eine biologische Bestätigung. Laut dieser besteht nämlich zwischen einem ersten Erinnerungsgebilde des Säuglings und dem späteren des älteren Kindes strukturell ein wesentlicher Entwicklungsunterschied. Durch Beachtung dieses Unterschiedes werden wir verstehen, warum im ersten Falle eine Halluzination physiologisch entstehen muß, im zweiten Falle aber normalerweise nicht entstehen kann. Ich betrachte die ersten Erinnerungsgebilde als alleinstehende Elemente, deren Labilität größer ist als die der späteren Zeit. Die freien Valenzen, von denen ich oben sprach, sind in den früheren Gebilden noch im vollen Umfange frei und damit ist auch die innere Bindung der beiden Energiequanten noch leicht löslich. Gerade diese innere Lockerheit kann zur Folge haben, daß bei einem Ansturm eines neuen Unlustreizes das Gebilde fast gänzlich in seine Elemente zerfällt und das ganze Quantum der freien Unlustenergie die nun freigewordenen Wahrnehmungsspuren bis zur Halluzinationsstärke besetzt.

Solitäre und verankerte Erinnerungsgebilde

Wir möchten diese leichtlöslichen Erstlinge „solitäre" Erinnerungsgebilde nennen, im Gegensatz zu den späteren „verankerten". Mit dieser Benennung haben wir auch eine Charakteristik der inneren Konstruktion der Gebilde gegeben; die späteren Gebilde sind eben infolge ihrer äußeren Verankerung mit anderen Erinnerungsgebilden in ihrem inneren Gefüge beständiger. Beide, solitäre und verankerte Erinnerungsgebilde, stellen verschiedene Entwicklungsphasen dar. Beide Stadien sind notwendige Folgen einer phylo- wie ontogenetischen Entwicklung. Mit dem solitären labilen Gebilde, das durch bloße anlangende Wunschregungen die Besetzungsstärke einer Wahrnehmung erreichen kann, eröffnet sich eigentlich der Weg zur Halluzination. Dieser Weg ist unvermeidlich, nicht nur der Leichtlösigkeit des Gebildes wegen, sondern weil noch kein anderer Weg zur Abfuhr neuer Reize besteht. Dieser andere Weg entsteht erst auf dem Weg der Verknüpfung der freien Valenz mit anderen Gebilden, was endlich zur Motilität führt. Somit ist auch ein Unterschied zwischen dem ersten und zweiten System gegeben. Im zweiten System wird die Abfuhr einerseits nicht sofort kurzschlußartig in die Motorik fließen, andrerseits aber auch nicht in den einzelnen Erinnerungsgebilden sozusagen stecken bleiben, son-

dern auf den Bahnen der freien Valenzen zu anderen Erinnerungsgebilden laufen.

Diese äußeren Verbindungen der Erinnerungsgebilde untereinander wird die Folge haben, daß ihre innere Stabilität erhöht wird. Das Erinnerungsgebilde des zweiten Systems ist so mit einer fast gesättigten chemischen Substanz zu vergleichen.

*

Bevor wir in unseren Auseinandersetzungen weitergehen, möchten wir nun von einigen klinischen Erscheinungen sprechen, die unsere Aufstellungen zu bestärken geeignet scheinen. Wir denken zuerst an den Verdrängungsprozeß.

Man muß fragen, warum Verdrängung, nämlich Verdrängung von der Art der Urverdrängung, normalerweise nur bei Kindern vorkommt.

Die Frage kann nach den bisherigen Erörterungen bereits beantwortet werden: Die Erinnerungsgebilde sind beim Kinde miteinander noch in keiner festen Verbindung; ohne eine solche feste Verbindung der Gebilde untereinander aber ist die Loslösung und Abdrängung einzelner noch leichter als später.

Somit können die zwei ursprünglichen Arten der Triebbewältigung im frühen Kindesalter, die Halluzination und die Verdrängung, aus den dynamischen Verhältnissen in den psychischen Systemen dieser Zeit erklärt werden, und zwar die Halluzination aus einer inneren, die Verdrängung aus einer äußeren Lockerheit des Erinnerungsgebildes. Doch ist die Halluzination eine frühere Erscheinung in der Geschichte der psychischen Entwicklung, die in der Libidoentwicklung mehr dem autoerotischen Stadium entspricht, die Verdrängung eine relativ spätere, entsprechend dem narzißtischen. Die Halluzination gehört der Arbeitsweise des ersten Systems an, die Verdrängung schon der des zweiten.

Nun können wir weiter fragen: Welche Energie treibt das Verdrängte wieder gegen das Vorbewußte, so daß das „Nachdrängen“ nötig wird? Wir wissen aus der Analyse, daß das gerade die Energien der Triebe sind. Die Triebe, die Gegenstand der Urverdrängung geworden, sind es, die durch jene unsterblichen Wünsche unseres Unbewußten repräsentiert werden, welche nach Freud wie die Titanen der Sage einst vom Olymp vertrieben worden sind. Diese Triebe sind bei der Urverdrängung schon aus einer Synthese gerissen worden. Diese Synthese, die zu schwach war, um die Verdrängung zu verhindern, ist nachher immer noch stark genug, um

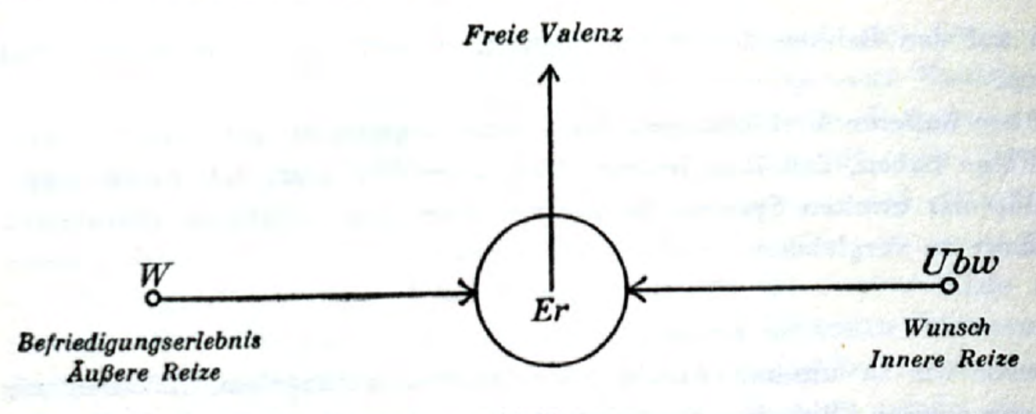


Abbildung 2

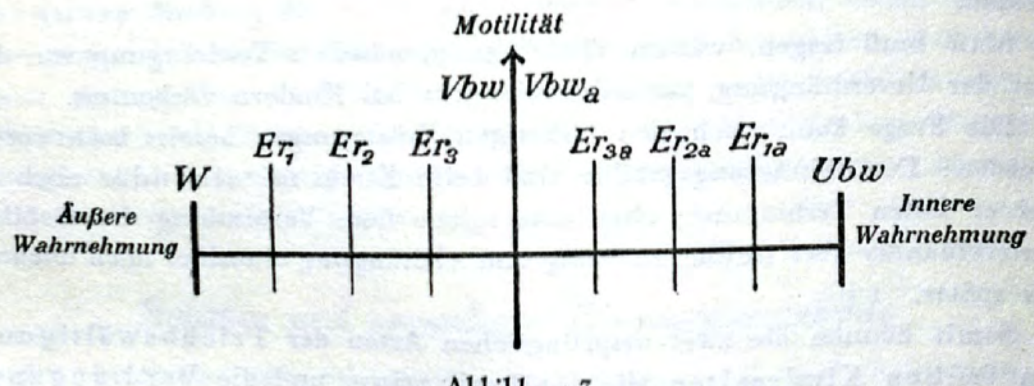


Abbildung 3

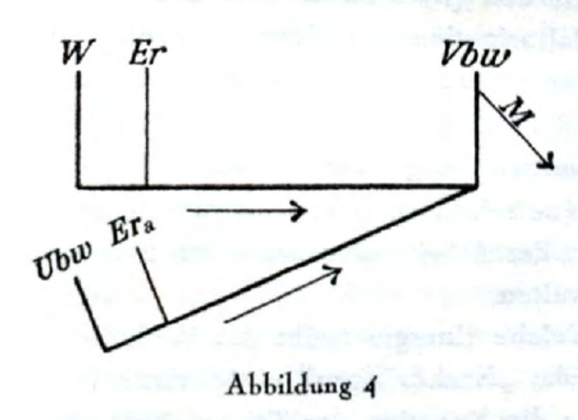


Abbildung 4

eine Wiederkehr des Verdrängten anzubahnen. Diese Anbahnung ist in den Träumen mittels der vorbewußten Traumerreger genügend bewiesen.

Endlich gewinnt man durch diese Aufstellung eine Erklärung und Rechtfertigung jener Schwierigkeit, die in der analytischen Therapie erwächst, wenn das verdrängte Material schon gefaßt, vom Kranken jedoch noch nicht erfaßt wird. Ich glaube, daß auch diese so unerfreuliche Erscheinung mittels dieses dynamischen Momentes eine Erklärung finden kann. Nach unserer Ansicht stand ja das Erlebnis in der Zeit seiner Entstehung noch lose da und war mit anderen Gebilden noch nicht zu einem fixen, verankerten Gebilde verbunden. Es wird dadurch nicht nur das Erlangen einer distinkten Erinnerung, sondern auch das Erinnerungsgefühl

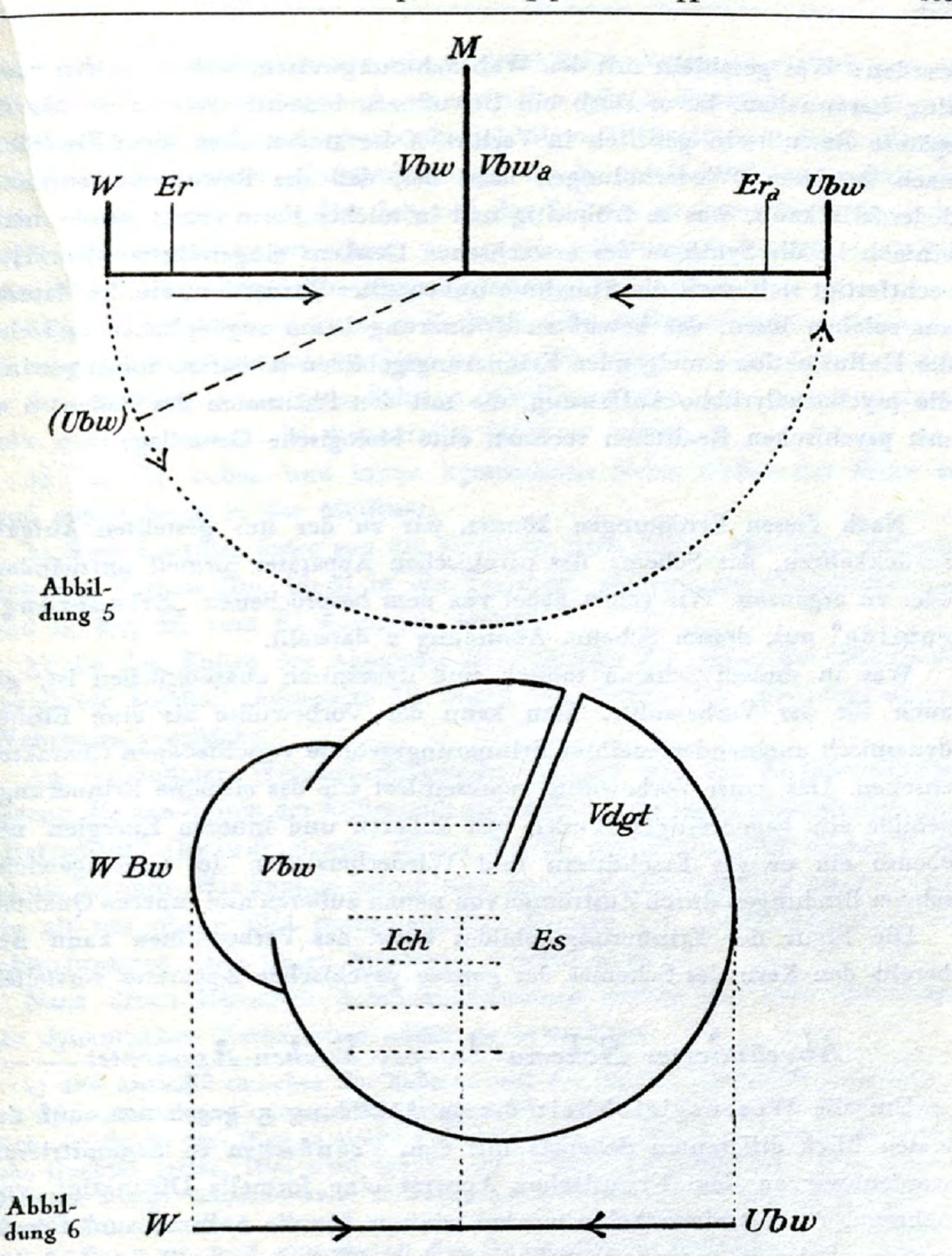


Abbildung 5

Abbildung 6

des real Erlebten erschwert. Freud sagt im Ich und Es: „Bewußt werden kann nur das, was schon einmal *bw* Wahrnehmung war."[1]

Vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt muß die Frage gestellt

1) Freud: Das Ich und das Es. Ges. Schriften, Bd. VI, S. 363.

werden: Was geschieht mit den Wahrnehmungsreizen, welche an den Säugling herannahen, bevor noch ein Bewußtsein besteht? Geraten sie für das spätere Bewußtsein gänzlich in Verlust? Oder tragen eben diese Eindrücke nach gewissen Wiederholungen dazu bei, daß das Bewußtsein entstehe? Jedenfalls kann, was so frühzeitig und in solcher Form erlebt wurde, nicht einfach in die Synthese des erwachsenen Denkens eingereiht werden. Hier rechtfertigt sich auch die Annahme unbewußter Phantasien, die ihr Material aus solchen losen, der bewußten Erinnerung kaum zugänglichen und eher der Halluzination zuneigenden Erinnerungsgebilden schöpfen. Somit gewinnt die psychoanalytische Auffassung, die mit den Phantasien des Patienten als mit psychischen Realitäten rechnet, eine biologische Grundlage.

*

Nach diesen Erwägungen können wir zu der uns gestellten Aufgabe zurückkehren, das Schema des psychischen Apparates formell umzuändern oder zu ergänzen. Wir gehen dabei von dem besprochenen „Erinnerungsgebilde" aus, dessen Schema Abbildung 2 darstellt.

Was in diesem Schema topisch und dynamisch ausgesprochen ist, gilt auch für das Vorbewußte. Man kann das Vorbewußte als eine Einheit dynamisch aneinandergereihter Erinnerungsgebilde verschiedenen Charakters ansehen. Das ganze Vorbewußte repräsentiert wie das einzelne Erinnerungsgebilde ein gegenseitiges Binden von äußeren und inneren Energien und ebenso ein ewiges Erschüttern und Wiederherstellen des Gleichgewichts solcher Bindungen durch Zuströmen von neuen äußeren und inneren Quanten.

Die Figur des Erinnerungsgebildes bezw. des Vorbewußten kann nun bereits den Kern des Schemas des ganzen psychischen Apparates vorstellen.

Abgeändertes Schema des psychischen Apparates

Um die Wesensgleichheit des in Abbildung 3 gegebenen, auf den ersten Blick differenten Schemas mit dem Freudschen zu demonstrieren, werden wir an dem Freudschen Apparat eine formelle Distinktion vornehmen. Anstatt einer Achse werden wir uns für die äußeren und für die inneren Reize je gesonderte Schenkel eines Winkels vorstellen, die beide, wenn auch gesondert, der Motilität zustreben. (Vgl. Abb. 4.)

Um nun den Apparat anschaulicher zu gestalten, drehen wir die zwei Schenkel des Winkels auf 180° in eine Linie. (Vgl. Abb. 5.)

Die Berechtigung zur Anwendung dieser Form gibt uns Freud selbst. Es ist für die Wichtigkeit des Themas bezeichnend, daß Freud, der sich

sonst auf die Anschaulichkeit seines sprachlichen Vortrages verließ und die zeichnerische Darstellung nicht anzuwenden pflegt, dennoch zweimal und jedesmal bei demselben Gegenstande sich dieses Hilfsmittels bedient. Freud hat nicht nur in der „Traumdeutung" das besprochene Schema skizziert, sondern auch später in „Das Ich und das Es" ein strukturelles Schema des psychischen Apparates gezeichnet, zu dem wir mit unserem Schema eigentlich nur eine lineare Projektion gemacht haben. (Vgl. Abb. 6.)

Sonach liegt in dieser linearen Projektion die äußere *W* auf der einen, das *Es* oder *Ubw* auf der anderen Seite und in die Mitte fällt das *Vbw* und *Ich.*

Aus unserem zweiseitigen Schema (Abbildung 3) können wir nun einerseits topische, andrerseits dynamische Schlüsse ziehen:

1) Die von außen und innen kommenden Reize laufen der Mitte zu und enden beide in der Motilität.

2) Vom Zentrum (oder von der Motilität) nach rechts und links erstreckt sich das Vorbewußte, ideell in die Teilreize, die von der Wahrnehmung, und in die, die vom Es stammen, zerlegt.

3) An den Enden des Apparates ist einerseits die gegen die Objektwelt gerichtete äußere, andrerseits die gegen das Unbewußte gerichtete innere Wahrnehmungsfläche.

An der äußeren Wahrnehmungsseite befinden sich die Wahrnehmungsorgane, die den Reizen der Außenwelt gegenüber eigentlich als physiologischer „Reizschutz" (Freud) dienen. Gegen das Es zu ist uns kein solcher Reizschutz bekannt. Wir kennen jedoch eine psychische Einrichtung, die Zensur, die als ein phylo- und ontogenetischer Erwerb mit einer gewissen Reizschutzfunktion nach innen betrachtet werden kann.[1]

Nach dieser topischen Auseinandersetzung wollen wir nun versuchen, die dynamischen Verhältnisse näher zu betrachten.

1) Die Analogie zwischen der äußeren und der inneren „Reizschutzeinrichtung" des Apparates könnte weitergeführt werden. Was vor der äußeren Wahrnehmungsfläche (vielleicht das „Ding an sich"), und was hinter der Zensur ist, könnte als identische Qualität gelten. Dies wird von Freud in der „Traumdeutung" auch als ein Gedanke Lipps' folgenderweise vertreten: „Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt, wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben, wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane." (Freud: Ges. Schriften, Bd. II, S. 529.) Was hier nur als Gleichnis aufgestellt ist, könnte als Identität angesehen werden. Die philosophische Frage des „Innen-Außen" soll hier nicht weiter behandelt werden. Höchstens könnten wir den unverbindlichen Einfall aussprechen, daß der psychische Apparat als Polarisator jenes einheitlichen Unbekannten gelten könnte, das uns somit einesteils als Außen, andernteils als Es erscheint.

Da das Erinnerungsgebilde seine Funktion normalerweise nur unter gewissen dynamischen Bedingungen erfüllt, wird es angezeigt sein, diese dynamischen Bedingungen zu präzisieren.

Das Erinnerungsgebilde ist in seinen Elementen fix gebunden, hat jedoch die Fähigkeit, bei jedem neuen Reize, der an es anlangt, die Bindung zu lösen, mit den frei werdenden Affektquanten die Wahrnehmungsspuren zu besetzen und endlich den Überschuß der Reizenergie weiterzuleiten. Bei jedem Erinnerungsakte wird schließlich der *status quo ante* hergestellt, indem das Plus der Reizquanten weitergeleitet wird. Das innere Gefüge des Gebildes wird also trotz der dynamischen Änderung unversehrt erhalten. Es muß hier also ein Zustand bestehen, der dem physikalischen labilen Gleichgewicht ähnlich ist, mit dem Unterschiede, daß bei der Erinnerung die Gefährdung des Gleichgewichts sich nur okkasionell, stoßweise einstellt, bei den bekannten Fällen des labilen Gleichgewichtes hingegen, wie z. B. typisch bei den osmotischen Prozessen, das Gleichgewicht sich gegen eine ständige Bewegung der Elemente erhält.

Unser Interesse wird durch die Erscheinung gefesselt, daß die Tendenz, das System möglichst reizlos zu erhalten (Nirwanaprinzip), von der direkten Art der Reizbewältigung des Reflexes zu einer immer mehr indirekten Art fortschreitet. Auch fällt auf, daß, während bei dem Reflexe die Reizbewältigung dem stoßweise wirkenden Reize gemäß stoßweise geschieht, das Erinnerungsgebilde schon die Tendenz verrät, den momentanen Akt zu verlängern. Wir müssen auch annehmen, daß das vorbewußte System schon solcherart ist, und daß in ihm bereits ein ständiger Fluß der Reizbewältigung mit ständigem Zu- und Abströmen von Erregungsgrößen herrscht. Es entsteht eine relative Reizlosigkeit, die von dem Ruhezustande, der von der vollen Motilitätsabfuhr hergestellt wurde, wesentlich verschieden ist. Wir möchten jene als „sekundäre Reizlosigkeit" bezeichnen, im Gegensatz zur „primären Reizlosigkeit" nach der primitiven vollen Motilitätsabfuhr der anlangenden Reize. Diese sekundäre Reizlosigkeit anzustreben und ihre Störungen gleichfalls in die Motilität abzuführen, ist das Ziel der Arbeit des zweiten Systems. Sowohl im ersten als auch im zweiten Systeme sind somit an den zwei Enden des Apparates die Reizzufuhrstellen: Objektwelt mittels *W* und das *Es*; von beiden Enden laufen die Reize der Motilität zu. Die wesentlichen Unterschiede jedoch sind:

1) Im Reflexapparate läuft die Erregung im Apparate unverändert, man könnte sagen homogen, durch, während im psychischen Apparate im *Vbw* der Reiz mit den früher deponierten Reizen Verbindungen eingeht und nach

einem komplizierten Umweg am motorischen Ende vielfach differenziert erscheint; eventuell erscheint er dort auch gar nicht, sondern diffundiert im Denkakt.

2) Während der Reflex akzidentell und stoßweise erscheint, ist der psychische Prozeß ein kontinuierlicher.

Das Bw-System

Nach dieser Erörterung müssen wir an die Frage des *Bw*-Systems herantreten.

Freud sagt: „Welche Rolle verbleibt in unserer Darstellung dem einst allmächtigen, alles andere verdeckenden Bewußtsein? Keine andere, als die eines Sinnesorganes zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten ... Das Material an Erregungen fließt dem *Bw*-Sinnesorgane von zwei Stellen her zu, von dem *W*-System her und aus dem Innern des Apparates selbst ...“[1]

Unsere Lokalisation des *Bw*-Systems im zweiseitigen Apparate wird diese Rolle des *Bw* klar veranschaulichen. Das *Bw*-System vor der Motilität, also in der Mittelstellung, ist dazu geschaffen, als ein Sinnesorgan die von zwei Seiten anlangenden Reize aufzunehmen. Wenn wir diese zentrale Stellung des *Bw*-Systems betrachten, werden wir wieder an das *Er*-Gebilde erinnert. Doch ist hier ein wesentlicher Unterschied. Wahrnehmung und innere Lust-Unlust-Quanten treffen sich auch im *Bw*-Organ, aber sie werden nicht zu Erinnerungsgebilden. Nach Freud („Jenseits des Lustprinzips“) besteht im *Bw* kein Übergangswiderstand und somit können keine Dauerveränderungen entstehen. Wir müssen also fragen, was mit den Reizquanten geschieht, die sich von zwei Seiten her in dem *Bw*-System treffen, wenn dieselben in keine innere Bindung (Erinnerungsgebilde) und in keine uns bekannte äußere Bindung (vorbewußte Assoziation) eingehen und auch nicht in die Motilität abströmen?

Wir wissen, daß das *Bw*-System die Fähigkeit besitzt, mit allen Erinnerungsgebilden in Verbindung zu treten. Diese Fähigkeit, mit welcher eben nur das *Bw*-System ausgezeichnet ist, wird vermittels der Aufmerksamkeitsfunktion erreicht. Ich glaube nun, daß jene von zwei Seiten dem *Bw*-Systeme zuströmenden Energien durch ein entsprechendes Absuchen des „Gesichtsfeldes“ in die Aufmerksamkeitsfunktion geleitet werden.

1) Freud: Die Traumdeutung. Ges. Schriften, Bd. II, S. 532.

Von dieser Aufmerksamkeitsfunktion können wir uns sowohl vorstellen, daß sie in passiver Art abläuft, als auch daß das *Bw*-System aus gewissen dynamischen Bedingungen heraus sie aktiv in Wirkung treten läßt. Wir können beide Möglichkeiten nebeneinander annehmen, doch wird unser Interesse dann von der Frage angeregt, wie und aus welchen dynamischen Verhältnissen eine aktive Betätigung des *Bw*-Organes vorzustellen wäre.

Wir müssen dazu wieder auf die Dynamik des ganzen psychischen Apparates zurückgreifen.

Wie wir sahen, drängt ein Teil der zusammentreffenden äußeren und inneren Reize auf dem Wege der freien Valenz der Motilität zu. Auf diesem Wege werden diese Erregungen nun noch vor der Motilität aufgehalten, indem sie oder ein Teil von ihnen dem *Bw*-Organ zur Aufmerksamkeitsfunktion zur Verfügung gestellt werden.

Ich habe in einer Arbeit: „Die Phasen des Selbstbewußtseinsaktes“[1] die Hypothese aufgestellt, daß das Bewußtseinsphänomen nur unter gewissen dynamischen Verhältnissen entstehen kann, wenn nämlich die äußeren und inneren Reizquanten in optimaler Weise abwechselnd einwirken. Es muß eine ständige Wechselwirkung der beiden Arten der Reize bestehen. Der Bewußtseinszustand wäre sonach ein Ergebnis geeigneter abwechselnd nacheinander strömender Energien. Somit besteht eine dynamische Analogie zwischen dem gesamten Bewußtseinszustand und dem einzelnen Erinnerungsakt mit dem Unterschiede, daß im Erinnerungsgebilde die Energien potentiell, im *Bw*-Organe jedoch fließend werden. Diese Flüssigkeit der anlangenden Quanten gibt eben die Möglichkeit zur ständigen Aktivität des *Bw*: zum Akt der Aufmerksamkeit.

Diese Dynamik des *Bw*-Zustandes und das Verhältnis der Aufmerksamkeitsfunktion zur Erhaltung dieses Zustandes kann leichter erhellt werden, wenn wir einige Spezialfälle betrachten, nämlich wie sich der Bewußtseinszustand im Traume, bei der traumatischen Neurose, in der Ohnmacht und endlich in einer Psychose, z. B. in der Paranoia, gestaltet.

Von dem Bewußtseinszustande im Traume müssen wir vor allem konstatieren, daß er von dem des Wachzustandes in bestimmten Hinsichten verschieden ist; er verfügt nicht wie dieser über die Motilität und kann inhaltlich ganz anders gestaltet sein und eine Diskontinuität aufweisen; gewiß und ständig jedoch gilt, daß das Traumbewußtsein von nicht realen Erregungen, von Halluzinationen und nicht von Realwahrnehmungen aus angeregt wird.

1) Int. Zeitschr. f. PsA. Bd. V, S. 93.

Wie entsteht das Traumbewußtsein? Bekannt ist uns, wie der Traum selbst entsteht. Wir wissen aus der „Traumdeutung“, daß die Traumarbeit schon lange vor dem Erscheinen des Traumes am Werke ist, ohne zum Bewußtsein zu kommen. „Das eine Stück der Traumarbeit beginnt am Tage unter der Herrschaft des Vorbewußten, das zweite durch die Anziehung des Unbewußten.“ Dieses fundamentale Gesetz der Traumbildung kann im Hinblick auf unsere Aufstellung uns auch über die Entstehung des Traumbewußtseins Auskunft geben. Alle rezenten Elemente, die vorbewußten Erinnerungsstücke und die während des Schlafes entstehenden Leib- und Sinnesreize, die zum *Bw*-Organ von außen gelangen, scheinen aus einem inneren Gesetze zu erzwingen, daß diesen äußeren Reizen entsprechende innere Reize vom Unbewußten mobilisiert werden. Die ständig auf Durchbruchsgelegenheit lauernden verdrängten Triebreize leisten sodann diesem Ruf des bedrohten psychischen Äquilibriums Folge. In dem Augenblicke, da die äußeren und die mobilisierten entsprechenden inneren Energien sich treffen, stellt sich das Bewußtsein ein. Nach Freud handelt es sich um ein „Hin- und Herwogen der Erregung, bis endlich durch deren zweckmäßigste Anhäufung gerade die eine Gruppierung die bleibende wird . . . Selbst die Rücksicht auf die Verständlichkeit als Wahrnehmungsereignis kann meiner Meinung nach zur Wirkung kommen, ehe der Traum das Bewußtsein an sich zieht“.[1] Diese letzte von mir gesperrte Stelle kann nach unserer dynamischen Auffassung so gedeutet werden, daß das „Hin- und Herwogen“ um einer „zweckmäßigen Verteilung“ auch in der Tendenz verläuft, das Optimum der Mengung äußerer und innerer Erregungen zwecks Erzielung des *Bw*-Zustandes zu erreichen. Das Bewußtsein ist ein Erfolg, ein Resultat, das sich jedoch, einmal hergestellt, in seinem optimalen dynamischen Zustande auch weiter zu erhalten trachtet. Das Gesetz, nach welchem „unser waches (vorbewußtes) Denken . . . sich gegen ein beliebiges Wahrnehmungsmaterial benimmt“, . . . „es ist ihm natürlich, in einem Material Ordnung zu schaffen, Relationen herzustellen, es unter der Erwartung eines intelligiblen Zusammenhanges zu bringen“, wird nun nicht nur durch einen logischen, sondern auch durch einen dynamischen Zwang erklärlich. Schon der Zustand des Schlafes, in dem die eine, nämlich die äußere Seite der Reizquellen abgesperrt wird, beleuchtet die Bedingungen des Bewußtseinszustandes. Das Bewußtsein blaßt in dem Maße ab, als die Sinnesorgane verschlossen werden. Weiters: eine einseitige Zufuhr äußerer Reize bringt noch keinen Bewußtseinszustand hervor. Nur wenn vom Un-

1) Freud: Die Traumdeutung. Ges. Schriften, Bd. II, S. 493.

bewußten aus die traumbildenden, ergänzenden Komponenten sich einstellen, entsteht auch das wahrnehmende Bewußtsein. Freud sagt: „Ich stelle mir vor, daß der bewußte Wunsch nur dann zum Traumerreger wird, wenn es ihm gelingt, einen gleichlautenden unbewußten zu wecken, durch den er sich verstärkt."[1] Ich glaube, daß sich an die Theorie der Traumarbeit, die Freud so erschöpfend dargestellt hat, diese dynamische Auffassung ohne Widerspruch anschließen läßt.

Eine Frage wäre nun noch zu entscheiden, nämlich die, ob das *Bw*-System nur ein von den verschiedenen Reizen getriebener Automat ist, oder aber auch autonom eingreifen kann, um Ordnung im Sinne eines optimalen Zustandes zu erstreben. Unserer Erwägung nach stellen wir uns den Vorgang so vor, daß jeder Reiz im Apparat auf der Bahn der freien Valenz endlich zum *Bw*-Organ gelangt, wo infolge einer speziellen Konstruktion desselben, vermöge seiner Durchlässigkeit und des optimalen Gleichgewichtsgesetzes, die Aufmerksamkeit in Funktion tritt, welche dann das Vorbewußte absucht. Dieses Absuchen hat die Tendenz, den äußeren entsprechende innere Reize und umgekehrt zu finden, um jenes optimale dynamische Verhältnis zu erreichen, in welchem der *Bw*-Zustand entsteht oder erhalten bleibt. Letzten Endes strebt die *Bw*-Funktion die Erhaltung des *Bw*-Zustandes selbst an. In diesem Bestreben wird allerdings die Motorik von den anlangenden Energien bestritten, aber die Art der Verteilung der Aufmerksamkeitsrichtung von einem quasi autonomen Selbsterhaltungstrieb des *Bw*-Organes dirigiert. Diese Autonomie ist ähnlich der Autonomie eines Pufferstaates, der diese Selbständigkeit von zwei Großmächten zur Erhaltung ihres politischen Gleichgewichtes erhalten hat.

Eine andere Möglichkeit der Störung des Bewußtseinszustandes ergeben die psychischen Traumen, in welchen übergroße und überraschende Eindrücke, die von der Außenwelt her die Psyche bestürmen, Bewußtlosigkeit herbeiführen. Im Schlafe wird das Bewußtsein durch Entziehung der nötigen Reize, also aus Mangel, in den psychischen Traumen aus überwältigenden Reizen, also aus Überschuß, gestört. Bisher hatten wir den Zustand der Ohnmacht als eine Flucht aus einer peinvollen Situation erklärt. Es kann jedoch auch eine dynamische Erklärung gegeben werden. Wir können uns vorstellen, daß gewisse äußere Reize die Wahrnehmungsfläche des *Bw*-Organes so ungewöhnlich bestürmen, daß die entsprechenden inneren Reize nicht genügend mobilisiert oder mit den äußeren Reizen nicht in eine solche optimale Wechselbeziehung gebracht

1) Freud: Die Traumdeutung. Ges. Schriften, Bd. II, S. 473.

werden können, wie sie zur Erhaltung des Bewußtseinszustandes erforderlich wäre. Es entsteht die Gefahr einer dynamischen Änderung des normalen Reizverhältnisses des Bewußtseinszustandes.

Dieselbe Gefahr besteht weiters, wenn innere Reize in ungewöhnlicher Art an die innere Wahrnehmungsfläche des *Bw*-Organes herantreten, wie dies z. B. bei den Psychosen der Fall ist. Wir kennen sehr verschiedene Fälle von Paranoia, in welchen, manchmal Jahre vor dem manifesten Ausbruch der Krankheit, der Kranke, aufgestört durch die vom Verdrängten ausgehenden „inneren" Reize, stets auf der „Suche" ist, entsprechende äußere Reize zu finden. Es entsteht der Zwang, außen zu suchen, um den inneren Reizen das entsprechende Material entgegenzustellen. Das ins Schwanken geratene Gleichgewicht zeigt sich in Ratlosigkeit, Unruhe, Angst, Spannung, die den Kranken zum Suchen treiben. In einem beobachteten Falle setzte diese Unruhe bei einem äußeren Anlaß ein, worauf der Ehemann aus Eifersucht nicht nur die Familie, sondern auch seine Heimat plötzlich verließ und in einem überseeischen Lande ein neues Leben anfing. Fünf Jahre nach seiner Abreise kehrte er zur Erholung in seine Heimat zurück und beklagte sich bei mir wegen „Nervosität". Unter den gewöhnlichen Klagen über Reizbarkeit, Schlaflosigkeit, Unruhe gab er an, daß er am Anus besondere Gefühle, Brennen und Jucken, hätte. Auch wünschte er, daß er anal untersucht werde, vielleicht hätte er Hämorrhoiden. Er kehrte dann in seine neue Heimat zurück und erschien nach weiteren zwei Jahren ganz unerwartet abermals in Europa. Er kam neuerdings in meine Ordination, und zwar in großer Aufregung. Jetzt klagte er, er könnte in der neuen Welt keine Ruhe finden und teilte mir mit Entsetzen mit, daß man über ihn im ganzen Lande „tuschele", er wäre ein männlicher Prostituierter für Homosexuelle. Die Krankheit, die also mit einer Unruhe anfing, später körperliche Sensationen am Anus zeitigte, dann aus den äußeren Reizen gewisse Illusionen hervorbrachte, schuf am Ende volle Wahnideen, die in diesem Entwicklungsgange ihre Tendenz deutlich verrieten: Die drängenden inneren homosexuellen Regungen wurden allmählich in die Außenwelt projiziert.

Die Projektion wird von Freud teleologisch bezw. ökonomisch damit begründet, daß die Psyche nach innen keinen Reizschutz habe; das Unlustvolle werde nach außen geworfen, damit es als äußere Regung dem äußeren Reizschutz unterstellt und so leichter ertragen werde. Diese Erklärung entbehrt des dynamischen Momentes. Nach unserer Auffassung besteht ein dynamischer Zwang im *Bw*-Organ, indem jedes Quantum innerer Reize, das an das *Bw*-Organ herankommt, nach ent-

sprechenden äußeren Reizen drängt, um das *Bw*-Äquilibrium zu erhalten. Halluzination und projektive Wahnideen entsprechen eigentlich, auch dynamisch aufgefaßt, einer Heilungstendenz,[1] stellen einen Schutzvorgang dar zur Erhaltung des *Bw*-Gleichgewichtes und dienen also nicht allein der Absicht, Peinliches zu entfernen. Mit der Halluzination wird wie mit dem Traume bezweckt, äußere Reize, wenn auch nur scheinbare, den drängenden inneren entgegenzustellen.

In diesem dynamischen Gleichgewichtsverhältnis können wir uns das *Bw*-Organ in der Mitte des Apparates lokalisiert denken. Jede Veränderung in diesem Gleichgewichtszustande, verursacht von den Trieben oder von der realen Umwelt, kann diese Mittelstellung des *Bw*-Organes gefährden und eine „Verschiebung" nach außen oder nach innen nach sich ziehen.

Das *Bw*-Organ trachtet mittels der Aufmerksamkeitsfunktion sich in einer Mittelstellung (Optimum) zu erhalten und zwischen inneren und äußeren Reizen den Ausgleich zu finden. Wir wissen, daß das *Bw*-Organ zum Ich gehört und finden so, daß das *Bw* auch in hohem Maße, allerdings nicht ausschließlich, die Aufgaben löst, die wir dem Ich zuschreiben. Freud sagt vom Ich: „Es bemüht sich auch, den Einfluß der Außenwelt auf das Es und seine Absichten zur Geltung zu bringen, ist bestrebt, das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzips zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert."[2] Ein Teil dieser Arbeit wird im Ich mittels des *Bw*-Organes verrichtet.

Man kann somit das bewußte Ich, wie wir schon früher erwähnt haben, als eine Art Pufferstaat zwischen zwei Großmächten, der Außenwelt und dem Es, ansehen, der dazu dient, die Gegensätze beider mit Hilfe des *Bw*-Organes auszutragen. Dieser Pufferstaat scheint somit eine Selbständigkeit zu behaupten, ist jedoch nur eine Kreatur der Großmächte mit einer scheinbaren Autonomie. Die Existenz des Bewußtseinszustandes selbst ist ja an das Gelingen dieser Aufgabe gebunden.

Was ist Angst?

Wir hatten oben ganz flüchtig angedeutet, daß im Falle eines übergroßen Zustürmens von äußeren, aber auch von inneren Reizmengen eine Gefahrsituation entsteht. Wir wollen uns nun mit dieser Frage ein-

1) Nach Freud (Ges. Schriften, Bd. VIII, S. 428): „Die Phase der stürmischen Halluzinationen fassen wir auch hier als eine des Kampfes der Verdrängung mit einem Heilungsversuch, der die Libido wieder zu ihren Objekten bringen will."

2) Freud: Das Ich und das Es. Ges. Schriften, Bd. VI, S. 368.

gehender beschäftigen. Was ist „Gefahr“ und was ist das die Gefahr anzeigende Signal, die Angst?

Freud sagt im „Ich und Es“: „Was das Ich von der äußeren und von der Libidogefahr im Es befürchtet, läßt sich nicht angeben; wir wissen, es ist Überwältigung oder Vernichtung, aber es ist analytisch nicht zu fassen.“[1]

Was aber ist Subjekt und was Objekt dieser Überwältigung und Vernichtung?

Wir haben bisher in der Dynamik des psychischen Apparates von einem Binden und einem Lösen äußerer und innerer Energien gesprochen, das erstens im Erinnerungsgebilde, zweitens zwischen den Erinnerungsgebilden im Vorbewußten und drittens im *Bw*-Organe vonstatten geht. Es ist nicht zu verkennen, daß in diesen zwei Arten des Geschehens, im Binden und im Lösen, die beiden das psychische Leben treibenden Grundfaktoren, die Tätigkeit des Eros und des Todestriebes, zu erkennen sind. Das Binden zweier entgegengesetzter Energieströme in einem Befriedigungserlebnis wird mittels des Lebenstriebes erwirkt, jedoch nur so weit, daß eine akzidentelle Lösung möglich bleibt. In dieser Lösung ist der Destruktionstrieb wirksam, ihre Voraussetzung ist eine allerdings „bedingte“ Triebentmischung. Die Erinnerung ist schon eine Regression zu einer früheren Phase des psychischen Prozesses, wo innere Not (Unlust) und das sie behebende Befriedigungserlebnis noch getrennt gegeneinander standen. Mit einer Überhandnahme des Destruktionstriebes, also hier einer Störung des optimalen Bindungsverhältnisses des Erinnerungsgebildes, entsteht auch die Halluzination, die selbst aber wieder eine der stärkeren Wirksamkeit des Destruktionstriebes folgende Synthese darstellt. Im *Bw*-Organ selbst besteht auch im optimalen Falle ein labiler Gleichgewichtszustand, in dem Eros und Destruktionstrieb auch im Zustand der Triebentmischung ständig zur Geltung kommen. Dieser fließende Zustand wird nicht nur zur Regelung des Umwelt-Es-Verhältnisses, sondern auch zur Aufrechterhaltung des Ichbewußtseins selbst benutzt.

Hier sei auch darauf kurz hingewiesen, daß die Auffassung Freuds, daß der Todestrieb eine Wendung gegen die Umwelt durchmacht und zum Destruktionstrieb wird, mit unserer Auffassung von der Konstruktion des Erinnerungsgebildes eine biologisch-dynamische Beleuchtung gewinnt. Das solitäre Erinnerungsgebilde selbst weist schon eine Neutralisierung des Todestriebes durch Vermischung mit dem Eros auf. Die Erinnerung ist eine

1) Ebendort, S. 403.

Entmischung der beiden Triebarten, aber eine, die schon in geregelter, organisierter Form erfolgt, insofern auch die Tendenz zur nachfolgenden neuen Vermischung in der Konstruktion schon mitgegeben ist, so daß die Vermischung nur übergangsweise, funktionell aufgehoben wird. Der während dieser passagèren Entmischung frei gewordene Todestrieb ist vom Eros nur solchermaßen gelöst, wie die Elemente des Erinnerungsgebildes im Akte des Erinnerns voneinander gelöst sind. Dieser Todestrieb kann nach unserer Vermutung die Vernichtungstendenz nicht gegen das Ich richten, da die Entmischung nur eine momentane und „bedingte" ist. In diesem fließenden Wechselstrom der Ver- und Entmischung kann der momentan frei werdende Destruktionstrieb, grob mechanisch aufgefaßt, gegen die eigene Person nicht zur Geltung kommen, weil er im nächsten Momente schon wieder in eine neue Mischung eingefangen ist. Soweit Destruktionsregungen dabei zur Befreiung kommen, müssen sie auf der Bahn der freien Valenz, d. h. in die Motilität, in Muskelaktionen ablaufen. Somit könnte die von Freud postulierte Wendung des Todestriebes von innen nach außen eine biologisch-dynamische Erklärung gewinnen.

Nun können wir zur Angst zurückkehren. Wenn das *Bw*-Optimum trotz der verschiedenen Sicherungsmechanismen (Verdrängung, Projektion, Abschließen einer Wahrnehmungsfläche usw.) nicht aufrechterhalten werden kann, so muß eine Verschiebung der Mittelstellung des *Bw*-Organes folgen. Dynamisch bedeutet dies eine Verschiebung des Verhältnisses äußerer und innerer Energiezufuhren und damit ein Bindungsmanko und eine Triebentmischung.

Wir haben schon früher kurz darauf hingewiesen, daß diese Verschiebung des *Bw*-Organes aus der Mittelstellung vielleicht eine Erklärung für die so mannigfaltigen Störungen des Bewußtseinszustandes, für Ausnahmezustände, für das Doppel-Ich und hauptsächlich für die Entfremdungsgefühle geben könnte. Die „Fremdheits"qualität kann bei der Entfremdung nur durch eine verschobene Position des wahrnehmenden *Bw*-Organes selbst entstanden sein. Der fremde, ungewohnte Aspekt kann für den fremden Eindruck, den die Wahrnehmungen machen, verantwortlich gemacht werden. Bei den Bewußtseinsstörungen ist immer auch eine leichtere oder schwerere Angst zu beobachten. Umgekehrt gehen auch Angst und ähnliche Affekte, etwa Depression, oft mit Entfremdungsgefühlen in bezug auf Umwelt oder eigene Person (Depersonalisation) einher. Wir wissen auch, daß ein Charakteristikum des *déjà vu* die Angst ist. Wir müssen jedoch zugeben, daß Angst

auch ohne bemerkbare Störung des Bewußtseins vorkommt. Es ist der klinischen Forschung bekannt, daß hinter einer Angst oft Aggression steckt. Wenn wir nun annehmen können, daß eine Störung in dem optimalen Energieverhältnis des *Bw*-Organes mit einer Entmischung der Triebe einhergeht, müssen wir mit dem freiwerdenden Destruktionstrieb rechnen. Nun, dieses Freiwerden von Todestriebenergien ist es, was seitens des Ichs mit Angst beantwortet wird. Diese Gefahrsituation wird oft mit dem Verlust des Bewußtseins signalisiert. Bezeichnend ist, daß Menschen, die sich vor Geisteskrankheit fürchten, meist vor allem an den Verlust der Sinne und des Bewußtseins denken, obzwar dieser gefürchtete Zustand bei den Geisteskranken eigentlich nie oder wenigstens sehr selten vorkommt.

Das Über-Ich

Wir müssen in unsere dynamische Auffassung nun noch die Rolle des Über-Ichs nachtragen. Das Über-Ich führt Reize dem Ich zu, die (obzwar teils aus dem Es, dennoch eigentlich) aus der Außenwelt stammen.

Das Über-Ich ist ein Depot von Spuren äußerer Wahrnehmungen, die, wie in den Erinnerungsgebilden, besonders aktiv werden können, die aber auch ohne tatsächlichen aktuellen äußeren Anlaß auf das Ich wie äußere Reize einwirken. Wir wissen nämlich, daß das Über-Ich im wesentlichen seine Elemente aus der Erfahrungswelt des individuellen Lebens der Frühkindheit beim Untergang des Ödipuskomplexes gewinnt, aber zum Teil auch Elemente aus dem Es übernimmt, die nicht im individuellen Leben erworben wurden, sondern aus der Phylogenie überliefert sind.

Freud sagt: „Die Erlebnisse des Ichs scheinen zunächst für die Erbschaft verlorenzugehen; wenn sie sich aber häufig und stark genug bei vielen generationsweise aufeinanderfolgenden Individuen wiederholen, setzen sie sich sozusagen in Erlebnisse des Es um, deren Eindrücke durch Vererbung festgehalten werden. Somit beherbergt das erbliche Es in sich die Reste ungezählt vieler Ichexistenzen, und wenn das Ich sein Über-Ich aus dem Es schöpft, bringt es vielleicht ältere Ichgestaltungen wieder zum Vorschein, schafft ihnen eine Auferstehung.“[1] Das Es enthält in dieser Hinsicht ein aus der Außenwelt stammendes dynamisches Depot bezw. Erledigungsresultate der Konflikte äußerer und innerer Energien vorindividueller Zeiten. Insofern sich dies später auch im Über-Ich

1) Freud: Das Ich und das Es. Ges. Schriften, Bd. VI, S. 383.

spiegelt, stellt auch dieses für das Ich eigentlich eine Art Außenwelt dar, wie Freud es vom Es gesagt hat: „Das Ich bereichert sich bei allen Lebenserfahrungen von außen; das Es ist aber seine andere Außenwelt, die es sich zu unterwerfen strebt . . . Mit Hilfe des Über-Ichs schöpft es in einer für uns noch dunklen Weise aus den im Es angehäuften Erfahrungen der Vorzeit."[1]

Das Über-Ich enthält in seinem phylogenetischen Anteil, der der Überrest einstiger individueller Kämpfe und Ausgleichungen innerer und äußerer Reizmengen ist, gewissermaßen präformierte organische und psychische Erledigungsbahnen für aktuelle Ausgleichungen des individuellen Lebens.

Mit dem Thema des phylogenetischen Erwerbs haben wir uns der Frage nach dem Wesen der Triebe genähert. Nach unserer dynamischen Auffassung sind Triebe und Erinnerungsgebilde wesensverwandt. Erinnerungen sind dynamische Niederschläge äußerer Reizwirkungen, die mit inneren Triebreizen verbunden sind. Von den Trieben sagt Freud, daß sie „wenigstens zum Teil Niederschläge äußerer Reizwirkungen sind, welche im Laufe der Phylogenese auf die lebende Substanz verändernd einwirkten".[2] Diese Niederschläge enthalten ebenso ein dynamisches Kompromiß äußerer Reize und innerer Wünsche wie das aktuelle Erinnerunsgebilde. Trieb ist eine phylogenetische Erinnerung, Erinnerung ist ein ontogenetisches Triebdepot. Wir könnten das Über-Ich auch als ein Mitteldding zwischen Erinnerung und Trieb auffassen. Es besteht aus phylogenetisch und ontogenetisch erworbenen Elementen, wobei auch bei den phylogenetischen Elementen ein Ursprung aus einstigen Außenweltseindrücken vermutet werden muß.

*

Diese Erörterungen, die in der Entwicklung des Ichs das *Bw*-Organ in den „Mittelpunkt" stellen, könnten den Eindruck erwecken, daß mit ihnen das in der früheren Psychologie „allmächtige" Bewußtsein wieder in seine alte Würde eingesetzt wird. Doch glaube ich, daß das geflügelte Wort der neueren Psychologie über das Ich: „Man glaubt zu schieben, doch man wird geschoben" — mit unseren Annahmen in keiner Weise aufgehoben wird. Nur wird nach der unbedingten Annahme der außerhalb des Ichs gelegenen treibenden Mächte die Frage erörtert, warum im Ich die Empfindung eines autonomen „Schiebens" entstehen mußte.

1) Freud: Das Ich und das Es. Ges. Schriften, Bd. VI, S. 401.
2) Freud: Triebe und Triebschicksale. Ges. Schriften, Bd. V, S. 447.

Ich bin mir bewußt, daß die komplizierten dynamischen Verhältnisse, die ich skizzierte, weit konkreter erfaßt und detaillierter durchschaut werden müßten, als dies z. B. mit den groben Ausdrücken „Optimum", „Mittelstellung" usw. geschah. Doch glaube ich, auch in meiner skizzenhaften und simplifizierenden Darstellung ein wenig dazu beigetragen zu haben, deskriptiv-psychologische und dynamische Begriffe einander zu nähern.

Als Stütze unserer Annahmen diene endlich eine letzte, allerdings gewagte Vermutung. Die Sexualentwicklung ist von der Psychoanalyse dynamisch besser durchschaut als die Ichentwicklung, und jede Inbeziehungsetzung dieser mit jener kann deshalb für das Verständnis gewinnbringend sein. (Tatsächlich sind solche Beziehungen in der psychoanalytischen Literatur auch wiederholt hergestellt worden.) Nun glaube ich, auch zwischen dem Mechanismus des Bewußtseinsorgans und der sexuellen Funktion auf ihrem Höhepunkte eine innige Beziehung oder zumindest eine Parallele zu finden. In der *Bw*-Funktion besteht normalerweise ein stetes Binden und Lösen, ein widerstandsloses Aufnehmen und Abgeben, ein Fließen und Zurückhalten von Elementen bei einem, dem osmotischen Prozesse ähnlichen, labilen Gleichgewichtszustande. Ein ähnlicher Zustand äußerlicher Ruhe und innerer Unruhe, eines Kampfes zwischen Exkretion und Retention kann nach Ferenczi auf der orgastischen Höhe des sexuellen Aktes aufgefunden werden. Somit wäre das normal funktionierende Bewußtsein eine auf psychischen Bahnen sich abspielende und darum auch andauerndere Parallele des im Sexuellen nur einen Augenblick währenden orgastischen Ausgleiches.

Vor einem Bilde des Franz Marc

(Beitrag zur Psychologie der modernen Kunst)

Von

J. Hárnik

Berlin

Vor einiger Zeit konnte man in Berlin (in der modernen Abteilung der Nationalgalerie) des Glückes teilhaftig werden, einen ganzen Saal voll der schönsten Tierbilder von Franz Marc zu sehen. Die Unterschiede zwischen den Auffassungen, die von der Tageskritik, ihrer ästhetischen Wertungspflicht folgend — Franz Marc hat seine ganz bestimmte Stellung in der Entwicklung der modernen Malerei —, vertreten werden, einerseits und der Betrachtungsweise, die dem Analytiker, wenn er sich durch den direkten Eindruck führen läßt, auch ohne tiefer eindringendes Studium zur Verfügung steht, andrerseits, diese Unterschiede erscheinen in der nachträglichen Vergleichung so bedeutend, daß es sich als lohnend erweist, den Gang der rein analytischen Anschauung zu verfolgen und zu schildern.

Nachdem man eine ganze Weile vor jedem einzelnen der Gemälde dem naiv-instinktiven Kunstgenuß gefrönt hatte, verharrt man, wie zum Ausruhen, in Gedanken versunken, vor drei Pferden, deren Leiber ganz hellgelb, beinahe zitronengelb hervorleuchten. In nur angedeuteter farbiger Landschaft stehen sie, die drei gelben Pferde, eng aneinandergerückt, in lebendigsten Haltungen der Körper.

In Entbehrung der fachkundigen Führung durch einen Berufsästheten, der uns die Einzelheiten der eindrucksvollen Komposition, die geschmackvolle Synthese in der Farbengebung erläutern könnte, versuchen wir, einem mehr psychologisierenden Hange folgend, den unmittelbaren Kunstgenuß zur Höhe der begrifflichen Abstraktion zu läutern. Wir stellen fest, daß wir, über die so starken formalen Reize des Werkes scheinbar hinweg-

schauend, vollständig der Wirkung der außerordentlichen, wenngleich keineswegs realistischen Lebendigkeit unterworfen sind, die von diesen Tieren ausströmt. Allerdings mischt sich bald die Erinnerung störend ein, daß ja der Wunsch eines jeden Philisters ist, in der malerischen Darstellung das lebendige, das wirkliche Vorbild auf lustbetonte Weise wiederzufinden. Nun ist man einerseits etwas beschämt, andrerseits als Psychoanalytiker, wie bekannt, dem unkomplizierten, aber häufig instinktiv-richtigen volkstümlichen Denken eher wohlgesinnt, daher nicht mehr in der Lage, den sich aufdrängenden Einfall abzuweisen: „Ja, aber wieso kommt es, daß diese Pferde eine Farbe haben, die es in der Wirklichkeit gar nicht gibt?"

Wie erschreckt durch diese laienhaft-ungebildete Frage wandert unser Blick zurück zu den übrigen Bildern des Saales. Da steht ein rot-braun-violettes Pferd, die Mähne dunkelblau, vor einem großen, in kräftigem Gelb konturierten Kornfeld, ganz im Vordergrund. Man sieht bloß die Hälfte des Körpers und den langen Nacken, nur von hinten — aber man fühlt mit allen Sinnen, wie das Tier mit voller Aufmerksamkeit nach vorne schauen muß. Gegenüber schreitet eine Herde schlanker Affen über die Felsen — das Hordenhafte der Tiergruppe ist restlos eingefangen in diesen schwungvoll-zierlich gestreckten Leibern. Eine Kuh liegt mit der ganzen schwerfälligen Melancholie der Rasse im prachtvollen Grün. Zwei magere Schweine, in lebhaftem Weiß und Grau herausgeputzt, gucken dumm-schlau aus zwinkernden Äuglein ... Es ist kein Zweifel, dieser Künstler besaß eine außerordentliche Fähigkeit, sich in das Animalische der von ihm dargestellten Wesen einzufühlen — sein Werk vermittelt dem Betrachter, der die Bereitschaft zur entsprechenden passiven Einfühlung besitzt, den von uns hervorgehobenen Eindruck der eminenten Vitalität seiner gemalten Geschöpfe. Der Bedeutung und der Herkunft solcher spezifischen Einfühlungsfähigkeit bei der künstlerischen Persönlichkeit selbst psychoanalytisch nachzuspüren, wäre gewiß eine lockende Aufgabe. Man lernt hier ihn, den Menschen Franz Marc gewissermaßen auch kennen — in der ständigen Ausstellung desselben Museums hängt ein Bildnis des bekanntlich im Kriege Gefallenen, von seinem Freund August Macke gemalt: das charmante Gesicht eines geist- und humorvollen Mannes, der auf unser ganzes Interesse Anspruch erheben kann. Doch sei eine derartige detaillierte und systematische Untersuchung dem mit vollen Sachkenntnissen und dem Rüstzeug der Fachwissenschaft ausgestatteten Spezialforscher vorbehalten. Dieser wird vielleicht von der allegorischen Phantastik des berühmten „Turmes der blauen Pferde" ausgehen, von einer Diskussion

der ästhetischen und geistigen Problematik[1] dieser Schöpfung her beim Künstler den Zugang zu den tieferen Schichten seines Seelenlebens suchen. Was wir jetzt durch unmittelbare Anwendung des psychoanalytischen Wissens zum Verständnis der uns beschäftigenden Frage an Vermutungen und Deutungen und Folgerungen beisteuern können, möge dann den Wert von Anregungen oder auch von brauchbaren Winken behalten.

Die Psychoanalyse lehrt, daß der Einfühlung mit einem anderen Wesen eine Identifizierung, ein Sichselbstgleichsetzen mit ihm zugrunde liegt. Um nun das zunächst Befremdliche der Identifizierung eines Menschen mit einem Tier verständlich zu machen, müssen wir zu gewissen Resultaten der analytischen Psychologie der Kindheit zurückgreifen. Dem Kinde ist der gefühlsmäßige Abstand zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen vollständig unbekannt, die dem Erwachsenen geläufige Geringschätzung des Tieres liegt ihm fern. Im Gegenteil, nichts ist ihm natürlicher, als Mensch und Tier gleichzusetzen und insbesondere von Beobachtungen aus dem Tierleben auf ein analoges menschliches Geschehen (bei den Eltern etwa, die ihm die nächsten und wichtigsten Objekte bedeuten) zu folgern. Vieles, ja das meiste von seinem sexuellen Wissen und Ahnen zum Beispiel stammt aus dieser Quelle. Die so häufig auftretende, manchmal pathologische Formen annehmende Angst vor gewissen Tieren (Hund, Pferd usw.) hat viel mit diesen Dingen zu tun — das große, gefährliche Tier hat dabei die Vertretung des geliebten und zugleich gefürchteten Vaters inne, genauer gesagt, es ist mit ihm identisch. Eine Parallele hierzu bietet die mit angstvollen Verboten verknüpfte Tieranbetung der Primitiven, die dem totemistischen System huldigen und in ihrem Totem (der meistens eine Tierart ist) ihren Urahnen verehren. Näheres darüber findet der Leser in Freuds „Totem und Tabu" und in den Arbeiten seiner Schüler Reik und Róheim; hier nur noch so viel, daß der Primitive sich mit seinem Totem, von dem er ja abzustammen glaubt, auch identifiziert. Daher die Verkleidung in Tiermasken und anderen tierischen Requisiten bei gewissen festlichen Anlässen. Ebenso identifiziert sich aber, damit schließt sich der Kreis, das Kind selbst mit seinen tierischen Objekten (häufig gerade mit den gefürchteten) in der Phantasie — daher auch die gewaltige Bedeutung der Tiere und Tierverwandlungen in der Märchenwelt oder im Spiel, im Pferdchenspiel etwa. Das famoseste Beispiel dieser Art ist wohl der von Ferenczi publi-

1) Vom Standpunkt der kunstgeschichtlichen Vergleichung könnte z. B. von Bedeutung sein, daß Gräber in der etruskischen Nekropolis von Tarquinii Wandmalereien enthalten, auf denen die Pferde meist blau sind.

zierte Fall des „kleinen Hahnemannes", eines fünfjährigen Knaben, welcher sich allmählich derart in die Rolle eines — für ihn zur Vaterbedeutung gelangten — Hahnes einlebte, daß er nach und nach keine menschlichen Worte mehr sprach, sondern sich nur noch in den Tönen des Hühnerhofes äußerte. Wenn nun — um die hier in Betracht kommenden psychischen Phänomene noch einmal an geeigneten Parallelen zu erläutern — ein Schauspieler den „Chantecler" von Rostand spielen muß, so hat er eine Einfühlung in diese Rolle vorzunehmen, deren tiefste Grundlage die einstmalige, längst unbewußt gewordene infantile Identifizierung bildet. Würden wir aber einen erwachsenen Mann beobachten, der sich im vollen Ernst wie der erwähnte Junge gebärdete, so würden wir ihn für einen Geisteskranken erklären, der offenbar auf jene kindliche Stufe des Denkens zurückgesunken ist.

Betrachten wir wiederum, in Anwendung dieses Gedankenganges, die von Franz Marc gemalten drei Pferde mit voller Aufmerksamkeit, so will es uns scheinen, als ob die (wohl unbewußte) Absicht des Künstlers, das tierisch-menschlich Gemeinsame zum Ausdruck zu bringen — eine Absicht, die doch z. B. bei dem älteren Zeichner Oberländer oder bei dem jüngeren Heinrich Kley ganz manifest und zugleich ins Karikierte gebogen ist — unmittelbar zu greifen wäre. Als ob insbesondere ein mit seinen weichen Rundungen in den Mittelpunkt gestellter Pferderücken die Ähnlichkeit mit der Rückenpartie eines weiblichen Aktes nicht verleugnen könnte. Da möchte man glauben, daß man auch gleich den tieferen Sinn des Umstandes erraten kann, daß der Künstler diesen seinen Tieren, wie auch anderen, eine von der natürlichen abweichende (gelegentlich, wie bei den mehrmals gemalten blauen Pferden, weit entfernte) Farbe gegeben hat. Die psychoanalytische Idee lautet so: im Unbewußten dachte der Künstler an die Farbe der menschlichen Haut, darauf wollte er gewissermaßen anspielen, und wählte, um das Wohlvertraute darzustellen — den im Unbewußten herrschenden Gesetzen der Verschiebung und der Darstellung durchs Gegenteil gehorchend — das Fremde, das Entfernte! Damit griff er zugleich zurück auf das im Unbewußten maßgebende Moment des Infantilen, speziell der infantilen Schaulust. Diese Schaulust richtet sich in erster Linie auf den Anblick der menschlichen Nacktheit, des eigenen Leibes und derjenigen der Angehörigen. Sie äußert sich außerdem in der neugierigen Beschäftigung mit den verschiedenen Ausscheidungen, was wohl einer Erwähnung bedarf, da die Sublimierung dieser primitiven Interessen bei der späteren Entwicklung der malerischen Begabung zumeist eine große Rolle spielt.

Die mit solcher erotischer Befriedigung einhergehenden visuellen Wahrnehmungen setzen, wie alle Analysen beweisen, die nachhaltigsten Eindrücke, deren unbewußte Wirksamkeit fortdauert, wenn die betreffenden Erlebnisse selbst schon längst der Verdrängung, der Vergessenheit anheimgefallen sind.

Wir dürfen annehmen — und möchten beinahe die oben vorgebrachte Deutung der Marcschen Farbengebung zur rückwirkenden Bekräftigung heranziehen —, daß diese visuellen und farblichen Erlebnisse nicht nur die selbstverständliche erotische Qualität, sondern auch eine ganz besondere optische Intensität erhalten und entsprechende Erinnerungsspuren zurücklassen. Ob nicht das von uns untersuchte maltechnische Mittel der künstlerischen Wirkung überhaupt oder zugleich die Wiedergewinnung dieser Erlebnisqualität bezweckt, möchte man fragen. Nun wissen wir kaum etwas psychoanalytisch Gesichertes von der Entwicklung des kindlichen Farbensinnes. Die bewußte Unterscheidung der Farben lernt ja das Kind mit der sich kräftigenden Sprachfähigkeit von der Umgebung, die ihm die zu denselben gehörigen Wortvorstellungen und Begriffe vermittelt. Vor dem Erlernen der Farbenbezeichnungen mag also im kindlichen Denken ein Durcheinander und eine leichte Verwechselbarkeit der Farbvorstellungen vorherrschen, vielleicht sogar längere Zeit hindurch, als man glauben würde, das Vermögen, die Farben zu unterscheiden, verschiedene Farben zu sehen, überhaupt fehlen. Die Art, wie unser Franz Marc seine Tiere koloriert, wäre demnach zugleich ein Rückfall, mit dem psychoanalytischen Terminus: eine Regression auf diese primitive Stufe des kindlichen Denkens und Schauens. Was uns daran erinnern kann, daß schon verschiedentlich ein gewisses Maß von Infantilismus als ein hervorstechender Wesenszug der modernen Kunst, speziell der expressionistischen, hervorgehoben wurde. Die Stufe in der Ichentwicklung, die vor der Gewinnung des Sprachschatzes liegt (so viel wissen wir), ist eine magisch-halluzinatorische Phase des Denkens, in welcher die Denktätigkeit hauptsächlich in halluzinatorischen Vorstellungen vor sich geht, sich in einer Art Bildersprache abspielt. Ein nächtliches Zurücksinken, nunmehr korrekt gesagt: eine Regression auf diese Entwicklungsstufe macht das Wesentliche der Denktätigkeit im Traume aus, deren Produkt dann das charakteristische und willkürlich erscheinende Aneinanderreihen von Bildern ist. Und hier möchten wir uns erlauben, dieses traumhafte Element an den berühmten, mit phantastischer Willkür kolorierten, wundervollen Postkarten wiederzufinden, die Marc vom Kriegsschauplatz in die Heimat gesandt hat.

Überschauen wir diese etwas schwierig gewordenen Resultate unserer tiefenpsychologischen Bemühung — den Hinweis auf die Bedeutung der visuell-erotischen Eindrücke der Kindheit, die Hervorhebung des Strebens nach einer besonders intensiven farblichen Wirkung, die Heranziehung der Regression auf die magisch-halluzinatorische Denkweise —, so eröffnet sich doch der Weg zu einem zusammenfassenden Verständnis wenigstens eines malerischen Formproblems. Wir entfernen uns hoffentlich nicht allzu weit von den Tatsachen mit der Behauptung, daß in der fortschreitenden Entwicklung der neueren Malerei — wenn man nur etwa von den Anfängen des modernen Impressionismus ausgeht — eine generelle Tendenz zur Anwendung immer kräftigerer Farbtöne festzustellen ist. Dies macht den Eindruck, als ob ein neuer und immer stärker werdender optischer Farbenreiz dazu notwendig wäre, um dieselbe ästhetische Anziehungskraft auszuüben. Inwiefern reichen nun unsere psychoanalytischen Gesichtspunkte aus zur psychologischen Fundierung dieses Entwicklungsmoments, des nie aufhörenden Dranges nach dem Neuen in der Kunst? Zur kritischen Beschränkung sei gesagt, daß es uns fernliegt, das hier auftauchende großartige Problem der Wandlungen der Kunststile — das wohl im wesentlichen ein Problem des Wandels der künstlerischen Ideale ist — mit seinen ganzen historischen, soziologischen und massenpsychologischen Hintergründen anzutasten. Unser viel bescheideneres Ziel bleibt, für die Mittel, mit denen der Malkünstler den Eindruck und die Wirkung der Neuheit hervorzurufen bestrebt ist, die Mitwirkung eines einzigen individuell-psychologischen Momentes aufzuzeigen.

Ziehen wir zum Vergleich die sprachlichen Neuschöpfungen heran, wie sie in der Dichtkunst geschaffen werden. Der Dichter modelt und feilt am Wortmaterial der Sprache, bis es in bisher nicht gewesenem Klang und Glanz dasteht. Von der stilistischen Kunst eines Gottfried Keller sagte wohl einmal ein geistreicher Essayist, er arbeitete am Wort wie das Kind, das eine durch den Gebrauch schäbig-braun gewordene Kupfermünze so lange putzt und poliert, bis sie ihren ursprünglichen Glanz wiedererlangt hat. Der tiefere, psychoanalytische Sinn dieser Vergleichung liegt in folgendem: Beim Kinde ist der Abstand und die Trennung zwischen Wortvorstellung und Dingvorstellung längere Zeit hindurch nicht ausgebildet und die Sprachzeichen haben volle Dingbedeutung. Daher spielen auch die Kinder mit Worten wie mit Gegenständen. Die Regression zu diesem infantilen Spiel mit dem Worte ist nach Freud eines der Grundelemente der Witztechnik. Mit fortschreitender Abstraktion in der Sprachentwicklung

verlieren die Sprachelemente zum großen Teil ihre Dinglichkeit. Nur die obszönen Worte behalten, wie S. Ferenczi in einer glänzenden Arbeit[1] nachgewiesen hat, zeitlebens die Kraft, die zu ihnen gehörigen, vollen Dingvorstellungen regressiv-halluzinatorisch wieder zu beleben, mit der Plastizität, die sie in der magisch-halluzinatorischen Phase, beziehungsweise in den ersten Zeiten der Sprachfähigkeit hatten. Wir meinen nun, der Dichter strebt mit sublimeren Mitteln, durch Modulation und Neuschaffung am Sprachschatz, dieselbe regressiv-halluzinatorische Wiederbelebung der durch ständigen Gebrauch abgeblaßten Wortvorstellungen an. Da aber der Prozeß der Abnützung mit der Zeit, infolge der Einverleibung zum ständigen Sprach- und Denkbesitz, auch diese Neuschöpfungen angreift, werden immer andere und neuere Kombinationen notwendig, um den Sprachzeichen dieselbe erwünschte Klang- und Leuchtkraft zu verleihen. Das Suchen nach dem Neuen bezweckt also, das Alte, d. h. das Infantile, auf einem Umwege wiederzufinden und aufzufrischen.

Einen ganz analogen Vorgang können wir uns in der Entwicklung und Abwechslung der malerischen Ausdrucksmöglichkeiten vorstellen. Die neuen Mittel der künstlerischen Darstellung sollen es erleichtern, sich immer wieder in die regressive Halluzination zu begeben, oder, um es populär zu sagen, mit den frischen Augen des Kindes zu sehen — was aber auch soviel heißt, wie an die Realität (und Realisierbarkeit) von Halluzinationen zu glauben. Folgen wir der oben schon angeregten Parallele zwischen dem Kind, dem agierenden und halluzinierenden Geisteskranken und dem Künstler, so erscheint das Kunstwerk als eine vom Maler objektivierte und realisierte Halluzination. Die psychologische Untersuchung bestätigt also die Ansicht der Ästheten, daß der Künstler sein Publikum sehen lehrt, und gibt ihr die tiefere Fundierung, daß es sich dabei um die zeitweilige Wiedergewinnung der Fähigkeit handelt, magisch-halluzinatorisch zu sehen.[2]

---

1) S. Ferenczi: „Über obszöne Worte." In der Sammlung: „Bausteine zur Psychoanalyse", Wien-Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Abgedruckt auch im „Almanach für das Jahr 1928" desselben Verlags.

2) Der Verfasser ergreift gerne die Gelegenheit, um auf die Verwandtschaft der hier entwickelten Anschauungen mit den Beiträgen hinzuweisen, die Hanns Sachs zu einer psychoanalytischen Theorie des Films — hauptsächlich in mündlichen Mitteilungen — zusammengetragen hat. (Einiges mehr peripher Gelegene davon in „Die Psychoanalytische Bewegung", Jahrgang 1, Heft 2.) Die Anregung zur vorliegenden Publikation der eigenen, seit langem gehegten Annahmen ging unmittelbar von der Ansicht aus, die Sachs in seiner Arbeit „Kunst und Persönlichkeit" (Imago, XV, 1929, abgedruckt auch im Almanach des Internationalen Psychoanalytischen Verlages für das Jahr 1930) zu unserem Thema äußerte.

Die bei der Betrachtung des Kunstwerks empfundene ästhetische Illusion ruft dann zur affektiv-assoziativen Mitarbeit das Phantasieleben heran, die bewußten, vor allem aber die unbewußten, aus der Kindheit stammenden Phantasien. Welcher Art diese letzteren in der Regel sind, darüber glauben wir Einiges an Franz Marcs Schaffen erraten zu haben.

Die Formschönheit des Werkes bezweckt im seelischen Haushalt, dem Ich des Genießers eine Lustprämie zu gewähren, die Freud „Vorlust" nennt. Diese ästhetische Vorlust dient nur dazu, die Entwicklung einer Endlust einzuleiten, die sich erst ergibt aus der Mitschwingung der verdrängten Phantasien und Komplexe im Unbewußten, im Es. Es scheint uns hiermit gelungen zu sein, ein Element der künstlerischen Formgebung und damit die von demselben angeregte Vorlust auf einen infantilen psychischen Mechanismus zurückzuführen.

Wenn wir nicht irren, sind wir mit diesen Erörterungen — bei Berücksichtigung des biogenetischen Grundgesetzes — in guter Übereinstimmung mit den Prähistorikern, die die berühmten Tiermalereien aus der Eiszeit einer auf der magischen Denkstufe stehenden Menschenart zuschreiben. Um die experimentelle Hervorrufung des magisch-halluzinatorischen Sehens beim Individuum, um ihre theoretische, onto- und phylogenetische Fundierung, auch um ihre Auswertung für die Ästhetik bemüht sich die sogenannte Eidetik. Doch ist die psychoanalytische Psychologie der frühesten Kindheit — wie Verfasser in der im Jahre 1928 inangurierten Arbeitsgemeinschaft für Kinder- und Jugendpsychologie der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft, bei einem ersten Veruch, die nun hier in popularisierender Art vorgebrachten Dinge zu formulieren, ausführte — weiterhin berufen, zur endgültigen Aufklärung der berührten Probleme in entscheidender Weise beizutragen.

Die offene Arbeitskolonie Bolschewo

Von
Otto Fenichel
Berlin

Diese Arbeit, die für das kriminologische Sonderheft der „Imago" bestimmt war, konnte in ihr nicht mehr Platz finden und erscheint deshalb erst an dieser Stelle.

Ungefähr fünfundzwanzig Kilometer nördlich von Moskau, in der Nähe des Dorfes Bolschewo, befindet sich die unter dem Protektorate der GPU (Staatliche Politische Verwaltung) stehende „offene Arbeitskolonie", eine Institution für jugendliche Kriminelle, die von allen in kapitalistischen Ländern üblichen und möglichen analogen Institutionen sowohl der Struktur als auch den Erfolgen nach so sehr abweicht, daß sie wohl die Aufmerksamkeit aller an Psychologie und Therapie der Kriminalität Interessierten verdient.

Im Sommer 1930 umfaßte die Kolonie 1100 jugendliche Kriminelle, meist Diebe und zu einem großen Prozentsatz Rückfalldiebe. Im Jahre 1924 hatte sie mit nur 15 Insassen begonnen, Ende 1933 soll deren Zahl 5000 betragen, so daß zusammen mit einer zweiten analogen Kolonie 10.000 jugendliche Kriminelle erfaßt werden sollen, eine Zahl, die für die ganze Sowjetunion genügen dürfte.

Der Grundsatz der ganzen Institution ist die volle und nicht etwa nur vorgetäuschte Autonomie der Kolonie, deren Mitglieder in einer Kommune zusammengefaßt und nur dieser verantwortlich sind. Die Selbständigkeit der Kommune umfaßt nicht nur Gesetzgebung und Disziplin, sondern ist auch in wirtschaftlicher Hinsicht gegeben, da die Fabrikbetriebe der Kommune ihre Existenz begründen. Das Ziel der Kommune ist, ihren Mitgliedern

eine volle fachliche, kulturelle und politische Ausbildung zu geben, die sie nicht nur vor kriminellen Rückfällen schützen, sondern positiv zu qualifizierten Teilnehmern des sozialistischen Aufbaus machen soll.

Die Gründung erfolgte, einer Anregung von Dscherschinski folgend, im Jahre 1924 mit einer Aussprache der GPU mit den jugendlichen Gefangenen des Butyrkigefängnisses in Moskau. Man lud dieselben zu einem Versuch zu freier Erziehung ein, versprach ihnen Freiheit, Unterricht, Teilnahme an kultureller Arbeit und am sozialistischen Aufbau, forderte dafür von ihnen nichts als die Bereitschaft, die Sache unverbindlich zu versuchen. Trotz größten Mißtrauens der jugendlichen Kriminellen erklärten sich fünfzehn zu einem solchen Versuch bereit, allerdings, wie sie später erzählten, voll Angst, daß irgendeine Finte hinter dem Vorschlag verborgen sei, und mit der Absicht, die Freiheit bei Gelegenheit zu Raub und Diebstahl auszunutzen. Man gab ihnen Geld für Tramway, Bahn und Essen — und alle fünfzehn kamen ohne Aufsicht pünktlich in Bolschewo an. Als erste Arbeitsorganisation war eine Schuhfabrik vorhanden, in der die Mitglieder der Kommune Schuhe für die Dorfbewohner herstellen sollten. Diese waren von der neuen Einrichtung wenig erbaut, fürchteten von der „Verbrecherkolonie" das Allerschlimmste und machten Petitionen, die um eine Verlegung der Kolonie nachsuchten. Aber es kam anders. Trotz unbehinderter Freiheit und Auszahlung vollen Arbeitslohnes (von dem nur ein Betrag für Wohnung und Verpflegung abgezogen wurde) wurden im Dorf überhaupt keine kriminellen Taten begangen. Allmählich setzte auch die Kulturarbeit ein. Man begann (auf Verlangen der Kommune) mit Unterricht, Lese- und Schreibunterricht für die Analphabeten, Werkunterricht (Ausbildung zum qualifizierten Arbeiter) für alle, Gründung von Klubs, Theater usw. Durch solche Kulturunternehmungen wurde auch die ortsansässige Bevölkerung angezogen, sie verlor allmählich ihr Mißtrauen gegen die Kolonisten, begann am Stolz der Kommune auf ihre Arbeit Anteil zu nehmen — und es wurde ein häufiges Ereignis, daß Kommunemitglieder Mädchen aus dem Dorfe heirateten. Zu einer solchen Heirat bedarf es übrigens der Zustimmung der Kommune. Die Verheirateten erhalten eine eigene Wohnung; für die Kinder sind entsprechende Organisationen (Krippe, Kindergarten) vorhanden.

Die Vergrößerung der Kommune geschah bereits durch den Stamm der ersten fünfzehn, der Delegierte in alle Gefängnisse schickte, die dort mit den jugendlichen Insassen sprachen und solche, die ihnen geeignet erschienen und die bereit waren, an der Aufbauarbeit Anteil zu nehmen, als Kandidaten nach Bolschewo einluden. Nach einem halben Jahr Probe-

zeit kann man Mitglied der Kommune werden. Mit drei Jahren Mitgliedschaft gilt jede Strafe als verbüßt, wie hoch immer das ursprüngliche Urteil gelautet haben mag, alle durch das Urteil verlorenen Rechte, z. B. des Eintritts in Armee oder Partei, stehen nach dieser Zeit wieder zur Verfügung. Aufgenommen werden nur Siebzehn- bis Vierundzwanzigjährige. Der Austritt aus der Kommune (und damit natürlich das Verbüßen der noch ausständigen Strafe) steht jedem frei.

Nach drei Jahren erfolgte die Umstellung des ursprünglichen Kleinbetriebes, an dessen Stelle allmählich vier große Fabriken traten. Heute bestehen eine Schuh-, eine Textil-, eine Schlittschuh- und eine Skier- und Racketfabrik. Die Arbeiter erhalten vollen Lohn, von dem nur eine Wohnungs- und Verpflegungssumme sowie zwei Prozent für die Kulturarbeit abgezogen werden. Bis auf wenige Lehrer und Vorarbeiter sind in der Kolonie nur die Mitglieder und Kandidaten der Kommune tätig. Sie bilden aus ihrer Mitte ein Direktorium und ein Inspektorium, dem die Leitung sowohl der Betriebe als auch der inneren Organisation der ganzen Kolonie obliegt. Sie wählen ferner eine eigene Kommission zur Heranziehung der Neuen zum Leben in der Kommune. Der Ruhm dieses Lebens ist so weit gedrungen, daß sich heute auch viele Jugendliche, die nicht aus Gefängnissen geholt wurden, um die Zulassung zur Kandidatur bewerben. Die Kommune hält aber daran fest, daß nur verurteilte Kriminelle zugelassen werden sollen, hat sich allerdings damit einverstanden erklärt, daß auch solche, die ihre Strafe bereits vollkommen abgebüßt haben, nicht abgewiesen werden. Es kommt vor, daß Jugendliche vorgeben, in Gefängnissen gewesen zu sein, um zugelassen zu werden, und die Kommune versucht, sich durch eine eigene „Prüfungskommission" vor solchem Betrug zu schützen. Wer Mitglied werden will, muß sich einer allgemeinen Versammlung genau vorstellen, seine Lebensgeschichte erzählen, Proben seiner Bereitschaft zu positiver Arbeit vorlegen. Ist der Kandidat niemandem bekannt, so werden zwei Mitglieder der Kommune bestimmt, die ihn besonders zu betreuen und nach Ablauf der Kandidaturszeit ihr Urteil über ihn abzugeben haben. Analphabeten ist die Mitgliedschaft verschlossen, so daß für die Kandidaten ein Zwang zum Lese- und Schreibunterricht besteht. Darüber hinausgehender Unterricht ist freiwillig, man macht aber von den vorhandenen Möglichkeiten sehr reichlich Gebrauch. Man kann sich nicht nur zum qualifizierten Arbeiter, sondern in einem den Betrieben angeschlossenen Technikum für technische Berufe ausbilden. Selbstverständlich läuft daneben nationalökonomische und politische Unterrichtsmöglichkeit.

Innerhalb der Kommune bestehen eifrig arbeitende Kulturkommissionen für Musik, Theater (diese Fachgruppen pflegen mit großem Erfolg in Moskau Konzerte und Theateraufführungen zu veranstalten), Kino, Radio, Literatur, Schach, Wirtschaftsfragen und alle Arten von Sport, für den auf ausgedehnten Sportplätzen in der Kolonie reichlich Gelegenheit gegeben ist. Alle in gewöhnlichen Betrieben der Sowjetunion üblichen Kulturinstitutionen, wie Klubgebäude, Leninecken, Wandzeitung sind ebenfalls vorhanden.

Arbeitsverspätungen, Versäumnisse und alle sonstigen Vergehen kommen vor eine sogenannte „Konfliktskommission". Diese trägt, wenn nötig, den Fall dem Plenum vor, das über eventuelle Strafen entscheidet. Es gibt folgende Strafmaßnahmen: Öffentlicher Verweis, Geldentzug, endlich für wiederholte schwere Vergehen Arrest. Arrest wird sehr selten verhängt und niemals für mehr als zwei Tage; eine solche Arreststrafe wird in einem Staatsgefängnis verbüßt, in das der Betreffende ohne Aufsicht mit einer schriftlichen Information der Kommune an die Gefängnisleitung geschickt wird, um dann ebenso allein wieder in die Kolonie zurückzukehren.

Die Betriebe arbeiten unausgesetzt, und zwar in drei Schichten zu acht Stunden. Für den Einzelnen ist — wie in der ganzen Sowjetunion — jeder fünfte Tag arbeitsfrei, auch die Urlaubsbedingungen sind dieselben wie bei andern Arbeitern.

Wenn auch ein einmaliger Besuch keinen tiefen Einblick in die inneren Vorgänge der Kommune und ihrer einzelnen Mitglieder ermöglicht, so war doch unverkennbar, wie erfreulich sich das Leben in der Kolonie im ganzen gestaltet, vor allem, mit welcher Hingebung und Begeisterung jeder einzelne an der Kolonie und ihren Ideen hängt, mit welchem Stolz er sich mit seiner Organisation eins fühlt — und welcher kaum schilderbare Gegensatz zwischen dieser ganzen Atmosphäre der Freiheit und Freiwilligkeit und der einer auch noch so guten deutschen Fürsorgeerziehungsanstalt besteht. Schwerere innere Konflikte, deren die Kommune nicht leicht Herr werden konnte, hat es nach Auskunft einiger Mitglieder überhaupt nicht gegeben. Auch das sexuelle Problem scheint dort weit weniger Kopfzerbrechen zu verursachen als in entsprechenden Instituten bei uns. Der Geschlechtsverkehr, sowohl zwischen Mitgliedern der Kommune als auch zwischen Mitgliedern und Dorfbewohnern, wird als etwas Natürliches angesehen, über die Heiratsmöglichkeit war bereits die Rede, über Verhütungsmittel ist jeder instruiert, für Kinder ist in Krippen und Kindergarten gesorgt.

Die Antwort auf die wichtige Frage, die nun noch zu stellen bleibt, nämlich die nach den Erziehungserfolgen, ist eine verblüffende: Kriminelle

Taten außerhalb der Kolonie kamen überhaupt nicht vor, innerhalb der Kolonie durchschnittlich etwa zehn im Jahre.

Diese Erfolgszahlen sind es, die den Psychoanalytiker am nachdenklichsten machen werden. Er kann, ohne nähere analytische Einsichten in das Seelenleben der Mitglieder der Kommune, dazu zweierlei sagen: Erstens hat die Psychoanalyse als wichtigstes ätiologisches Moment der jugendlichen Kriminalität beziehungsweise Verwahrlosung die zu Über-Ich-Defekten führenden, von einer anormalen Kindheit aufgedrängten Identifizierungsschwierigkeiten erkannt. Die Bemühungen Aichhorns zur Nacherziehung solcher Jugendlicher laufen wesentlich auf den Versuch hinaus, leitende Identifizierungsmöglichkeiten noch nachträglich zu bieten. Das ist es nun, was die Kommune in der Sowjetunion in einem unerhörten Maße bieten kann: Das gemeinsame Ideal, das die Identifizierung der Kommunemitglieder miteinander und mit den Genossen außerhalb der Kommune ermöglicht, das Ideal, das nicht von Erziehern den Jugendlichen doziert, sondern das als Realität erlebt wird, als Realität sowohl in der großen Umwelt als auch im engeren Kreise der Kameraden, an dem man ohne Finten und Hintertüren wirklich autonom Anteil nehmen kann. Zweitens aber wird man einsehen, daß diese Beziehung zwischen Ideal und Realität in der Erziehung nur unter Umständen gegeben werden kann, die nichts mit Psychologie zu tun haben, sondern die von der Wirtschaftsform abhängen. Nicht nur die Ätiologie und damit die Prophylaxe der Verwahrlosung scheint uns bei Berücksichtigung des Umstandes, daß nicht konstitutionelle Eigenart, sondern Milieubedingungen über das Funktionieren oder Nichtfunktionieren infantiler Identifizierungsmöglichkeiten entscheiden, ein weniger individuell-psychologisches als vielmehr ein soziales Problem, sondern auch ihre Therapie.[1]

---

1) In der Skepsis bezüglich der praktischen Wirkungsmöglichkeiten individuellpsychologischer Methoden im Kampfe gegen die Kriminalität, da die Kriminalistik „nicht nur" „eine individualpsychologische Wissenschaft ist", sondern „eine politische und soziale Zweckbestimmung" hat, sind wir einer Meinung mit Staub („Einige praktische Schwierigkeiten der psychoanalytischen Kriminalistik", Imago, XVII, 2), auch — wie aus vorliegender Arbeit hervorgeht — darin, daß „die Verhältnisse" wo anders „etwas günstiger liegen" als bei uns; nicht aber darin, daß das „in den Vereinigten Staaten von Amerika" der Fall sei.

REFERATE

Pulver, Max: *Symbolik der Handschrift.* Orell Füssli, Zürich 1930.

Die Graphologie, wie sie in diesem Buche gelehrt wird, ist Wissenschaft in bestem Sinne. Sie setzt zwar eine spezifische Begabung voraus; aber „hierin unterscheidet sich die Fähigkeit des Schriftverständnisses in keiner Weise von andern für wissenschaftlich lehrbar geltenden Gegenstandsgebieten. Nicht nur setzt selbst das scheinbar völlig Voraussetzungslose unter ihnen, die Mathematik, ein sehr spezifisches Talent voraus, sondern auch jede andere wissenschaftliche Betätigung verlangt ganz spezifische Voraussetzungen, die nur ein geringer Prozentsatz aller geistig Normalen erfüllt. Mit andern Worten, die wissenschaftlichen Anlagen gehen genau so auf ein spezifisches Talent zurück wie die künstlerischen; Mathematik fußt begrifflich gesprochen auf Anschauung, ebensogut wie etwa zeichnerische oder musikalische Talente. Es ist zunächst die Zielsetzung, worin sich Kunst von Wissenschaft unterscheidet". Die vorwissenschaftlichen Stadien der Graphologie sind mit diesem Buche endgültig überwunden; sowohl das der einfachen Erfahrungsgraphologie, die Merkmale sammelt und deutet, ohne systematisch nach ihrem psychologischen Wesen zu forschen, wie auch jene mit historisch bedingten Wertmaßstäben messende theoretische Zusammenschau von Klages, dem ersten Theoretiker der Graphologie.

Wenn Pulver grundlegend die Frage stellt, was Schreiben als psychischer Prozeß sei, so befindet er sich auf unserem Boden. Er antwortet: Die Schrift ist der graphische Niederschlag des Ichs im Zustande der Mitteilung, d. h. einer bestimmten sozialen Beziehung. In dieser Definition liegt die Grundlage für das Schema, aus dem die Schrift, richtiger der Schreibvorgang, verständlich wird. Mitteilung ist nur möglich, wenn der psychische Raum, aus dem sie stammt, ein entsprechendes Bezugssystem im Du vorfindet. „Dieser Raum nun, den wir in uns tragen, vielleicht der ursprüngliche, von dem die äußere Dreidimensionalität nur eine spätere Projektion ist, gibt nun eine erste symbolische, d. h. anschauliche und noch nicht intellektuelle Ordnung. In der Ursprünglichkeit mythischer Vorstellungen liegt ein Schema der Welterfassung, das wir viel später erst zu mathematischer Widerspruchslosigkeit herausgearbeitet haben. Als Ausgangspunkt der Orientierung diene hier die wirkliche oder ideelle Zeile. Sie ist die Grenze zwischen oben und unten, der Horizont, die Tag- und Nachtscheide. Spontane Vorstellung sieht im Oben: Himmel, Sonne, Tag, dämonische

(geistige) Mächte, das Licht. Unterhalb der Zeile aber ist der Gegenort des hellen Reiches: Nacht, Dunkel, Abgrund, Tiefe." Diese Raumsymbolik ist, der Sprachgebrauch zeigt es, in uns allen lebendig, wenn wir dessen auch selten inne werden. Diese Lebendigkeit gibt aber der handschriftlichen Mitteilung den zweifachen Gehalt: Sprache und Gestus. Wie in der gesprochenen Mitteilung das Wesen des Charakters sich im Gestus auswirkt, so zeichnet sich in der Handschrift der individuelle Gestus auf, selbst da, wo er dem Schreiber nicht bewußt ist: „Bewußtes Schreiben ist unbewußtes Zeichnen."

Die Schrift eilt (beim modernen europäischen Schreiber), indem sie von links nach rechts sich entwickelt, vom Ich zum Du. Die Streckbewegung des rechten Unterarms wird so zur Beziehungsgeste. Ihr Gegenspiel, die Linksläufigkeit, durch eine adduktive Bewegung erreicht, hemmt, verzögert den spendenden Gestus. In ihr manifestiert sich Ichbezogenheit in jeder Form, Narzißmus so gut wie Besonnenheit. Im Wandern auf der Zeile bildet der Schreiber fortwährend sich selbst ab. Er projiziert sich unwillkürlich in immer neuer unbewußter Erfassung in den Schreibraum, stellt sein Ich in den Kleinbuchstaben (Zone der i-Höhen) auf die Zeile, manifestiert in den Oberlängen seine Beziehung zum Ideellen, seine geistigen Ambitionen und Fähigkeiten und registriert in den Unterlängen sein Triebleben, seine Beziehungen zum Materiellen.

Aber nicht alle Libido verausgabt sich in der immer neuen Gestaltung des zum Du sich wendenden Ichs. Ein gewisses Quantum energetischer Spannung, bei verschiedenen Menschen verschieden stark, bleibt latent, gewissermaßen in Bereitschaft. Diese freie Spannung, von Pulver kurzweg „Libido" genannt, setzt sich in Druck um. „Der druckstark Schreibende genießt und mißt sich zugleich in der Wucht, er hat sowohl Energie, als das Verlangen, dieselbe anzuwenden." Der Gehemmte schreibt ebenso druckstark wie der Willensstarke. Druck ist Folge des muskulären Tonus, der einen tonischen Zustand der Psyche letzten Endes anzeigt, von dem z. B. unter anderm das Gedächtnis abhängig ist: „Ganz allgemein ist zu sagen, daß als günstige Vorbedingung des Gedächtnisses zwei graphische Momente hervorgehoben werden können: einmal ein leichter Duktus überhaupt, weil relative Druckschwäche eine Rezeptivität anzeigt, die Reibungen und Hemmungen vermeidet, also aufnahmebereiter ist als der druckstark Schreibende, dessen intensive Persönlichkeitsspannung die gelöste Aufnahmebereitschaft mühsamer aufbringt."

Zwei methodologische Voraussetzungen sind es, auf die sich das ganze Buch stützt. Jedes Kapitel greift von neuem auf sie zurück und leitet mit ihrer Hilfe zu den psychischen Möglichkeiten, die sich aus der jeweils besprochenen graphischen Äußerung ergeben: über der exakten Beschreibung dieser Äußerung (Rhythmus, Schriftgröße, Bindungsform, Raumverteilung usw.) erhebt sich als erste Voraussetzung eine eingehende Beschreibung der Bewegung oder der Bewegungsfolge, die zu diesem graphischen Niederschlag führte. Auf diese Beschreibung baut sich die psychologische Analyse auf, die unter der Voraussetzung der Raumsymbolik geschieht. „Jede einzelne Gruppe von Ausdrucksmerkmalen auch in ihrer schriftlichen Fixierung ist in sich vieldeutig. Diese graphisch festgelegten Bewegungen sind jederzeit psychologisch nur ausdrückbar

in der Form von Relationen." Eindeutig ist gewissermaßen nur die psychologische Richtung, in die die Merkmale weisen.

Nun ist die praktische Bedeutung der Graphologie diejenige, Brauchbarkeits-, also soziale Werturteile zu fällen. In diesem Buch erscheinen diese zum ersten Male in strenger Bezogenheit auf den konsequent festgehaltenen nicht wertenden psychologischen Gesichtspunkt. Von ihm aus wird das abgegebene graphologische Urteil vom Wert- zum Eignungsurteil relativiert.

Das der Psychoanalyse vertraute empirische Arbeitsprinzip, durch einen elastischen, reich gegliederten theoretischen Überbau fruchtbar gemacht, ist in diesem Buch streng durchgeführt. Ein unerhörter Reichtum an treffenden Einzelbeobachtungen und einleuchtenden psychologischen Formulierungen liegt hier vor und macht das mit Schriftproben reich ausgestattete Werk für den Psychoanalytiker lesenswert. Bally (Berlin)

Kaibel Franz: Das Problem der Virginität in der heutigen Wende der Weltanschauung. Eine öffentliche Rede, gehalten am 23. Februar 1928 auf Grund des Berliner Jugendlichenprozesses im Auftrag der Volkshochschule Weimar. Panse, Weimar 1928.

Der erste Teil des Vortrages behandelt die kulturgeschichtliche Entwicklung der früheren Einstellungen zum Problem der Virginität; der zweite beschäftigt sich mit der heutigen Krise.

Der zweite Teil interessiert den Psychoanalytiker. Kaibel stellt fest, wie viel sich bereits praktisch im Sexualleben gegenüber der Moral von gestern geändert hat. Trotzdem hält aber die Gesellschaft offiziell noch immer an dieser alten Moral fest. Aufgabe des Erziehers sei es: „nicht das Chaos zu vergrößern durch Zusammenklammern des Zerbröckelnden, sondern aus ihm brauchbare neue Formen zu gießen" (S. 11). Kaibel glaubt weder an einen Ausgleich dieser Divergenz durch soziale Umformung wie es in Rußland, noch durch staatspolitische Aktionen, wie es in Italien versucht wird, sondern er sieht den Ausgleich in einer Veränderung des alten Familienideals, das ja praktisch auch nicht mehr erreicht wird. „In der bürgerlichen Gesellschaft ist das Ziel des Einzelnen die Familie, in der neuen Gesellschaft ist es der Mensch selbst" (S. 13). Kaibel verlangt: „1) leichtere Scheidung; 2) neue Eheform: Zeit-, Kündigungs-, Gewissensehe neben der Listenehe; 3) Gleichsetzung der illegitimen mit den legitimen Frauen und Kindern" (S. 14). „Dem Staat, besser der Gemeinschaft, kann es ganz egal sein, wie Mann und Frau zusammenleben, wenn ihr die Kontrolle ihres Fortbestandes zugebilligt wird, die Übersicht über den Nachwuchs, den Erben, den kommenden Staatsbürger, das zukünftige Gemeinschaftsglied" (S. 15). Nach diesen Ausführungen kommt Kaibel zur Umstellung der Erziehung diesen Problemen gegenüber. „Virginität und ihre Erhaltung ist nicht beeinflußbar durch Rechtsregel (Verbot!), da sie von Temperament, heißt Urtrieb, von körperlicher Veranlagung abhängt; nur Erziehung! Erziehung ist Hilfe! Sonst nichts!" (S. 15). Als erstes Gebot der Erziehung verlangt er: „glatte Anerkennung der frühzeitigen Reife der Jugend, nicht blind-

rasende Bekämpfung" (S. 15). Als zweites: „Änderung der Erziehung in Haus und Schule. Weg mit dem Feigenblatt!" (S. 16). Vor allem spricht Kaibel gegen alle Verbote und zitiert dazu den Satz des Römerbriefes (7, 7): „Ich wüßte nichts von der Lust, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte, laß Dich nicht gelüsten!" (S. 16). Weiterhin sagt Kaibel, daß alle die „Menschen von gestern" der Jugend nicht helfen können, weil sie eine Sprache sprechen, die den heutigen Jugendlichen unverständlich sein muß. Als Beweis führt er an, daß Spranger im Krantz-Prozeß „von der ‚Majestät der Moral' sprach, die diesen jungen Menschen noch nicht aufgegangen sei" (S. 17). Für die Schule fordert Kaibel einen Biologieunterricht, der alle menschlichen Funktionen erklärt, und Ethikunterricht, der „im Lehrplan umfaßt: Sinn der Reife, Würde des Menschen, Selbstverantwortung, wöchentlich zwei Stunden ab Obertertia" (S. 17). Er glaubt, daß nach solchem Unterricht der Jugendliche ohne weiteres in der Lage sein werde, „die Gefahr des zu frühen Mißbrauchs der Geschlechtsreife erfassen zu können" (S. 17). Kaibel fordert Koedukation; nur den Unterricht in Spezialhygiene will er, vielleicht im Übergang, nach Geschlechtern getrennt sehen (S. 18). Dieses sind etwa die äußeren Vorschläge, die Kaibel dem Erzieher zu machen hat. Daß Liebe, Verständnis und Vertrauen die Grundlage und Hauptsache jeder Erziehung bleiben müssen, wird mit viel Wärme auch von ihm immer wieder betont. Bonwitt-Hepner (Worms)

Nathansohn, Hans: Die Fragen der pädagogischen Fürsorge an Eltern und Kinder. Herausgegeben vom Hauptausschuß für Arbeiterwohlfahrt, Berlin 1930.

Der Untertitel unterrichtet über die Absicht des Büchleins: „Gesammelt unter besonderer Berücksichtigung der Heilpädagogik (Psychopathenfürsorge). Leitlinien zur Erschließung geistiger und psychischer Schwierigkeiten und Leiden von Kindern und Jugendlichen. Für Jugendfürsorger, Jugendberater, Jugendhelfer, Lehrer, Erzieher und jugendfürsorgerisch tätige Ärzte." — Es handelt sich um eine in Fragen gegebene Anleitung zur Erhebung einer genauen und tiefgehenden Anamnese bei Fürsorgeschützlingen. Eine warnende Einleitung legt es erfreulicherweise dem Leser besonders warm ans Herz, die Fragen nicht als ein Schema zu betrachten, nach dem jedes Kind durchzufragen sei, sondern als eine in Einfühlung zu benutzende Anleitung, woran man überhaupt zu denken habe, was in Betracht kommen könnte. Eine ausführliche Erläuterung der Fragen in Fußnoten gibt eine allgemeinverständliche und doch richtige und prägnante Einführung in das Verständnis des Sinnes der Fragen, in die ätiologische Bedeutsamkeit der Fakten, nach denen gefragt wird. — Was den Psychoanalytiker freudig überrascht, ist der Umstand, daß die Psychoanalyse nicht nur überall breit herangezogen wird, sondern daß ihre Erkenntnisse zum führenden Prinzip der ganzen Problemanordnung geworden sind. Am deutlichsten wird das im Abschnitt „Geschlechtlichkeit", wo die infantile Sexualität in allen ihren Äußerungen und Folgeerscheinungen genaue Berücksichtigung findet und als Erläuterung hiezu die Freudsche Sexualtheorie knapp und vor-

trefflich dargestellt wird. Auch im beigefügten Literaturverzeichnis steht Freud an erster, Aichhorn an zweiter, Federn-Meng an dritter Stelle, und auch unter den folgenden Nummern nimmt die psychoanalytische Literatur einen breiten Raum ein. Fenichel (Berlin)

Yates, *Sybille L.*: An Investigation of the Psychological Factors in Virginity and Ritual Defloration. Int. Journal of PsA. XI, 2.

Die Arbeit versucht die Freudsche Untersuchung über das „Tabu der Virginität" zu ergänzen. Ihr Resultat ist, daß die Angst vor der Rache des deflorierten Weibes eine geringere Rolle spielt als die für beide Geschlechter bedeutungsvolle Angst vor der Rache des Vaters (des Gottes), dem die Jungfrau gehört. Erst besondere Initiationsriten müssen die ausdrückliche Erlaubnis des Vaters bringen, wo nicht die rituelle Defloration in direkter oder symbolischer Weise eben tatsächlich dem Vater reserviert ist. Ein Beweis für die Intensität dieser Angst vor der Gefahr der Rache liegt darin, daß bei Witwen vielfach die gleichen Zeremonien eingehalten werden müssen wie bei Jungfrauen, weil da die Rache des verstorbenen Ehemannes ebenso gefürchtet wird wie dort die des Vaters. Ferner spiele, da die in Frage stehenden Riten ja nur ein Spezialfall der allgemeineren Blutscheu seien, die sadistische Sexualauffassung, speziell die Kastrationsangst, eine große Rolle. — Wenn der Moderne die Defloration nicht fürchte, sondern umgekehrt bevorzuge und die Virginität der Braut fordere, so müsse er es gelernt haben, Angst besser zu ertragen als der Primitive. — Was an der Arbeit, besonders an diesen letzten Gedankengängen, so unbefriedigt läßt, ist die gänzliche Vernachlässigung soziologischer Faktoren. Fenichel (Berlin)

Bychowski, Gustav: *Słowacki i jego dusza (Slowacki und seine Seele).*

In einer kurzen Einleitung stellt der Autor vorerst die Aufgabe und Arbeitsweise psychoanalytischer Pathographien dar. Er betont mit Recht, daß eine solche Untersuchung über den künstlerischen Wert der ihr zugrunde gelegten Werke nichts aussagen kann. Er weist darauf hin, daß die Feststellung von neurotischen Mechanismen keineswegs eine Entwertung von Künstler und Werk bedeutet.

Bychowski beginnt mit einer Schilderung der Kindheit des Dichters, in der bereits die Triebhaftigkeit, die Neigung zu Zornausbrüchen, das leidenschaftliche Verlangen nach Zärtlichkeit, der Glaube an die Allmacht seiner Wünsche nachweisbar sind. Es wird gezeigt, wie das Verhältnis zum Vater, den der Knabe liebt und bewundert, gleichzeitig aber auch haßt, starke Schuldgefühle erzeugt. Das aus diesen Schuldgefühlen resultierende Strafbedürfnis wird immer heftiger. Der Dichter verzichtet freiwillig auf das irdische Glück und betet zu Gott um Leid und Unglück, aber um Ruhm nach dem Tode. Auf Grund der Tagebücher des Dichters, seiner Briefe und Werke setzt Bychowski die sorgfältige Analyse fort und illustriert sie durch zahlreiche Zitate. Man genießt

den Zauber der wunderbaren Gedichte Slowackis und gewinnt gleichzeitig einen Einblick in die unbewußten Grundlagen seines Schaffens. Besonders eingehend werden der Narzißmus, die Sublimierungsvorgänge und die Entwicklung des Über-Ichs behandelt, wobei Bychowski nicht nur die literarischen, sondern auch die mystischen Werke des Dichters zur Grundlage seiner Untersuchungen nimmt. Die letzteren werden vielfach erst im Lichte der analytischen Betrachtung verständlich. Die übergroße Liebe zur Mutter und ihre Bedeutung für das Schicksal des Dichters wird eingehend analysiert.

Es ist unmöglich, im Rahmen eines Referates auf die überaus interessanten Einzelheiten aus der Analyse des großen polnischen Romantikers einzugehen. Das Buch von Bychowski nimmt unter den modernen Pathographien zweifellos eine hervorragende Stellung ein. Die Lektüre dieses Buches ist interessant und anregend. Der Versuch, dem Analytiker neues wertvolles biographisches Material, dem Literaturforscher die Bedeutung unbewußter Mechanismen für das dichterische Schaffen zu zeigen, muß als durchaus gelungen bezeichnet werden.

Eidelberg (Wien)

Heuer, Wilhelm: Warum fragen die Menschen warum? 2. Aufl. Carl Winter, Heidelberg 1929.

Ein mit vorbildlich pädagogischem Takt geschriebenes Buch, dessen wesentliche Ableitungen über die Frage der Kausalität in dem Punkte zusammentreffen, daß wir die Erlebnisinhalte stets gegenständlich zu deuten genötigt sind, wobei der Deutungsvorgang zu allermeist unbewußt verläuft. Jeder Kausalfrage liege ein Konflikt, ein konträrer Gegensatz zwischen Erwartung und Erleben zugrunde. An diese Ableitungen schließt sich eine für die psychoanalytische Erkenntnisvoraussetzung sehr wesentliche Beweisführung an, wonach es unrichtig sei, von „Bewußtseinsinhalten" zu sprechen; das Bewußtsein enthalte nichts, es belichte nur eine uns unbekannte, von den Außengegenständen verschiedene Realität. Das Bewußtsein sei an den Inhalten nur „mitbeteiligt". Würde der Verfasser nicht recht tun, diese Realität „das Unbewußte" zu benennen?

Unrichtig ist an der Begründung der infantilen Amnesie die Annahme, die Kinder seien vornehmlich mit der Bildung von allgemeinen Vorstellungen beschäftigt. Dann hätten viele Erinnerungen nicht den Charakter der Deckung konkreter Erlebnisse. Doch enthält auch diese Behauptung des Verfassers einen richtigen Kern; insofern als die konkreten Erlebnisse des kleinen Kindes um Individualbegriffe (meine Mutter = die Mutter, mein Vater = der Vater) gruppiert sind.

Hermann (Budapest)

Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. E. Rowohlt, Berlin 1928.

Die Arbeit beginnt mit einer erkenntniskritischen Einleitung, in der der Verfasser von seinen Bemühungen um den Weg zum wahren Verständnis der Kunstformen und um die Methode seiner Darstellung Zeugnis ablegt. Er stellt

dabei allen summarischen wissenschaftlichen Verfahren, die schlechthin Erkenntnisse aneinanderreihen, den Begriff des philosophischen Traktats als allein in Frage kommende Form der Darstellung gegenüber. Im Sinne seiner kunstphilosophischen Abhandlung ist es die Idee des Trauerspieles, die es zu erfassen gilt. Der Darstellung dieser Idee kann nur ein Stab von Begriffen dienen, der sie als Konfiguration von jenen vergegenwärtigt.

Die tiefschürfende, sehr kenntnisreiche Abhandlung bezieht sich historisch hauptsächlich auf das Barock und bildet eine hervorragende Parallele zu den richtunggebenden Arbeiten, mit denen Riegl, Hausenstein, Weisbach u. a. auf dem Gebiet der bildenden Kunst und Architektur, Strich auf literarhistorischem Boden die Kunst dieser Epoche in ihren Stileigentümlichkeiten verstanden haben. Der erste Hauptabschnitt beschäftigt sich mit der Gegenüberstellung von Trauerspiel und antiker Tragödie, der zweite untersucht das Verhältnis der Allegorie zum Trauerspiel. An einigen Stellen kann man den Ansichten Benjamins nicht widerspruchslos zustimmen, so in seiner Abweisung der Nietzscheschen Auffassung des griechischen Chors, die andere jüngere Forscher (Winterstein) gerade mit einleuchtenden Argumenten bestätigt haben. Solche Aussetzungen fallen jedoch nicht ins Gewicht gegenüber dem Reichtum an fruchtbaren Durchblicken, die der auf höchstem Niveau laufende Gedankengang unaufhörlich nach den verschiedenen Seiten (vor allem ins Geschichtliche, Ästhetische und Kunstphilosophische) gewährt.

Für den analytisch orientierten Leser ist die Arbeit interessant wegen zahlreicher psychologischer Gesichtspunkte und Themen, von der Gegenüberstellung von Tragödie und Trauerspiel angefangen bis zu eingehenden Darlegungen über die mittelalterliche Auffassung von Melancholie und Irrsinn, sehr ins Einzelne führenden Charakterisierungen der Seelenlage der Figuren im Trauerspiel und endlich einer umfänglichen Erörterung des Problems barocker Spracheigentümlichkeiten. Es gelingt dem Verfasser, deutlich zu machen, daß das deutsche Trauerspiel ganz im Gegensatz zur antiken Tragödie als Ausgeburt einer Epoche anzusehen ist, die unter dem Vorgang der Gegenreformation den Willen zur Auseinandersetzung mit der Kirche und damit den unmittelbaren Ausdruck des Menschen verlegt fand. Das Barocktrauerspiel hat keinen tragischen Helden. Es handelt sich in ihm vielmehr um unselige Konstellationen, durch welche Schuldlose in den Abgrund allgemeiner Verfallenheit des verschuldeten Lebens an die Gesetze der Natur hinabgerissen werden. Im Mittelpunkt stehen zwei Personentypen: der Tyrann und der Intrigant. Beiden ist eine tief pessimistische Kontemplation eigen, die vor allem den Gemütszustand des Tyrannen bestimmt. Dieser gräbt sich in die Trostlosigkeit der irdischen Verfassung so tief ein, daß er eine Art Märtyrertum durchmacht. Er gleicht in dieser Hinsicht dem Heiligen und geht in einem Zustand qualvoller Melancholie zugrunde, in der sich vor allem zwei Symptome: Entschlußlosigkeit und Bereitschaft zu jähen Affektstürmen als gebräuchliches Requisit wiederholen. Der Intrigant ist als Gegenspieler durch eine zwanghafte Geschäftigkeit ausgezeichnet, die im Grunde der gleichen Verzweiflung entstammt. Aus ihm entwickelt sich der Ballettmeister des gleichzeitig entstehenden Tanzdramas, und er nimmt andrerseits auch komische

Züge an. Im Drama repräsentieren sich in ihm die spielerischen Züge des Barock, denen es obliegt, zeitweise vor den Abgrund des Trübsinns zu treten.

Tiefsinniger noch entpuppt sich die seelische Situation beim Einblick in die Sprache und Metaphorik. Der vielerörterte Schwulst des Barock wird als „durch und durch planvolle, konstruktive Sprachgebärde" erkannt. Er ist eine Hieroglyphik, deren Sinn in der Intention wurzelt, die Dinge nicht plastisch „seiend", sondern bloß nach ihrer „Bedeutung" im zeitlichen Verfall wiederzugeben. Schrift, Emblematik und Allegorie erhalten einen unvergleichlichen Selbstwert, dessen Extrem ein Ausarten des Bilderwesens in kaum mehr regierte Gedankenflucht ist. Der Barockdichter bemüht sich dabei um äußerste Konkretheit, die zu einer Fülle von Neologismen führt. Was ihm abgeht, ist die freie Verfügung über den beseelten Ausdruck im Laut, die eigentliche Sprache, die ihm ebenso verlegt ist wie das unmittelbare Sich-Äußern überhaupt. Das Wort ist ihm „Ekstase der Kreatur", „Bloßstellung, Vermessenheit, Ohnmacht vor Gott". Einerseits finden wir daher die Bedeutung der Schrift außerordentlich über die des Lautworts erhoben, andrerseits wird die Sprache sogar in Bruchstücke aufgelöst, die sich einem veränderten und gesteigerten Ausdruck zur Verfügung stellen.

Die Annäherung an wichtige psychopathologische Phänomene geht, wie man sieht, sehr weit, insbesondere wird an einigen Stellen der Vergleich mit Spracheigentümlichkeiten der Schizophrenie aufgedrängt (nicht umsonst streift die Darlegung auch die Sophoklesübersetzungen aus Hölderlins „Spätzeit"). Der Analytiker findet darüber hinaus noch beachtenswerte Züge, in denen sich tiefenpsychologische Zusammenhänge vermuten lassen. Ganz besonders auffällig ist offenbar die sadistische Note im Barocktrauerspiel. Es gefällt sich ausgesprochen in der Darstellung von Qualen, die gelegentlich grob physische Realität (Hungertod, Kastration . . .) enthalten, meistens jedoch aus sehr drastisch geschilderten seelischen Leiden bestehen. Es spricht sehr viel dafür, daß das Objekt dieses Sadismus die wieder zur Macht gelangte Vater-Imago (Gegenreformation) ist, der gegenüber sich der Barockmensch in gesteigerter Ambivalenz befunden zu haben scheint. Gewisse Elemente dürften auch auf einen dieser Steigerung angegliederten Durchbruch totemistischer Gedanken hinweisen, so wenn der „Antiochus" des Hallmann durch Grauen beim Anblick eines Fischkopfes an der Tafel in Wahnsinn verfällt oder der „Nebukadnezar" Hunolds in Tiergestalt (Adler) vorgeführt wird. Es liegt auch nahe, einen Teil der Spracherscheinungen mit entsprechenden archaischen Einschlägen in Verbindung zu bringen. Von einer anderen Seite deutet das eigentümliche Nebeneinander von Melancholischem und Manischem und die sonderbare Übereinstimmung mit Phänomenen der Schizophrenie auf einen schweren Kampf um die Geltung des Über-Ichs beziehungsweise die Aufrechterhaltung der Objektbesetzungen hin. Mette (Berlin)

Sarkar, Sarasi Lal: A Conversion Phenomenon in the Life of the Dramatist Girish Chandra Chose. Int. Journal of PsA. XI, 2.

Ein indischer Künstler des dreizehnten Jahrhunderts glaubte einmal, als er als Schauspieler auf der Bühne agierte, die Anwesenheit einer Göttin zu ver-

spüren. Um nicht ihren todbringenden Anblick zu erleben, opferte er ihr seine Kunst. — Von diesem Tage an, berichtete er selbst, konnte er nicht mehr spielen; aber von diesem Tage an wurde er zum Dichter. — Er glaubte sich also durch eine Mutterfigur bedroht, um dann zu erfahren, daß sie ihm doch nur Gutes gebracht habe. Nun ist von der Kindheit dieses Künstlers bekannt, daß er sehr unter der Strenge und Lieblosigkeit seiner Mutter zu leiden hatte, bis er eines Tages ein Gespräch seiner Eltern belauschte, aus dem er erfuhr, daß die Mutter ihn in Wahrheit sehr liebte und sich ihm gegenüber nur verstellte, um ihm dadurch zu nutzen. Fenichel (Berlin)

Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik. IV. Jahrgang, Heft 11—12, Dezember 1930.

Es ist ein dankenswertes Verdienst der Redaktion, ein Sonderheft „Intellektuelle Hemmungen" zusammengestellt zu haben. Denn wenn auch Partialhemmungen des Intellektes (Versagen von Schulkindern in bestimmten Unterrichtsfächern, Unfähigkeit oder bloße Unlust, gewisse Wissensgebiete zu begreifen u. dgl.) häufig analytisch untersucht worden sind, so sind doch die allgemeinen Intelligenzhemmungen ein von der Psychoanalyse erst sehr wenig in Angriff genommenes und praktisch sehr belangvolles Untersuchungsobjekt. Bei jenen erkannten die Autoren, daß das betreffende Gebiet, seine erste Vermittlung, ein damit verbundener Gegenstand oder irgendein ganz spezieller Zug assoziativ verbunden sind mit wesentlichen Konflikten der infantilen Sexualität, denen das Ich mit solcher Hemmung entweder auszuweichen sucht, oder derentwegen das Über-Ich diese Hemmung als Strafe über das Ich verhängt. Bei diesen wird das ganze gehemmte Gebiet, also die Tätigkeit des Intellekts überhaupt, vorher sexualisiert sein müssen. Die Denkfunktion kann der männlichen Sexualfunktion gleichgesetzt sein (ihr Defekt also die Kastration bedeuten), noch mehr aber kommt eine prägenitale, besonders anale Perzeption der Denkfunktion in Betracht. Damit muß eine spezifische Hemmung des sexuellen Forschungstriebes verbunden sein, dessen Verlötung mit (auch oralen) prägenitalen und vor allem sadistischen Triebanteilen bekannt ist. Die nähere Untersuchung vieler solcher Fälle wäre theoretisch wie praktisch sehr belangvoll.

Auch in dem unlängst von Berta Bornstein publizierten tief analysierten Falle, der in dieser Sondernummer ein ausführliches Referat findet, erwies sich die intellektuelle Totalhemmung als wesentlich prägenital fundiert. Eine oralsadistische Fixierung hatte den späteren Objektbeziehungen und dem Ödipuskomplex ihren Stempel aufgedrückt und auf die durch reale Umstände entstandenen Identifizierungsschwierigkeiten mit einer Art Objektverlust, als die die Dummheit sich darstellte, reagieren lassen. Die Dummheit war dann außerdem vom Ich zu allerlei sekundären Funktionen benutzt worden.

Eine zweite Arbeit von Berta Bornstein ergänzt dies durch an anderen Fällen erhobene Befunde. Zunächst scheidet sie die große Zahl von Kindern aus der Untersuchung aus, die in der Schule versagen, ohne krank zu sein; das Versagen sei bei ihnen Schuld der Schule und könne durch ein anderes

Schulmilieu wieder aufgehoben werden. Bei richtigen neurotischen Störungen sei ein Schulwechsel nur dann angezeigt, wenn das Versagen aus einem unbewußten Konflikt mit Lehrer oder Mitschülern stamme. Da für gewöhnlich auf diese nur eine Übertragung vorgenommen wurde, genüge ein solcher Wechsel nicht. Die Analyse weise immer wieder vor allem Einzelversagungen in bezug auf die Sexualforschung nach, aber auch frühe dauernde Schädigungen des Wißtriebes überhaupt. Ein einprägsames Beispiel demonstriert die Bedeutung der Kastrationsangst in Verbindung mit Schau- und Wißtrieb. Weiters wird die prägenitale Fundierung des Wißtriebes an Hand von Beispielen erläutert, besonders die Bedeutung der oralen Bemächtigung und der Greiflust für den Intellekt. Als spätere Komplikationen kämen dann noch das Schicksal des Ödipuskomplexes und das Strafbedürfnis dazu.

Analytische Krankengeschichten von Totalhemmungen des Intellekts berichtet ferner mit sehr ähnlichen Resultaten Melitta Schmideberg. Der erste Fall, der eine kolossale Wißhemmung mit einer großen Neugierde auf sexuelle Dinge zu verbinden wußte, hatte in jener nur eine Teilerscheinung einer allgemeinen Aktivitätshemmung ausgearbeitet, der eine übermäßige Angst vor den Konsequenzen einer gesteigerten unbewußten Aggressionsneigung zugrunde lag. (Doch kehrte das Verdrängte wieder und die Dummheit wurde zur Aggression benutzt.) So weit ist es klar. Der Heilerfolg nach gelegentlichen aggressiven „Aktionen" ist analytisch nicht ganz verständlich, auch nicht die Entstehung des „Strafbedürfnisses", das die Autorin in der Art der Onanie zu erkennen glaubt. — Im zweiten Falle handelt es sich um eine groteske sexuelle Unwissenheit bei einem Mädchen, hervorgerufen durch schwere angsterzeugende Urszenenerlebnisse. Auch hier war das Sexuelle „sadistisch mißverstanden", die führende Phantasie das Bestreben, das Körperinnere der Mutter zu rauben und zu zerstören. Der Fall verdient theoretisch-technisches Interesse: Die Analyse ging „eine Zeitlang" „recht eintönig". „Sie zeichnete, . . . handarbeitete, ohne ein Wort dabei zu sprechen oder sang mir religiöse Hymnen vor"; sie sprach „zunächst gar nicht und später vermied sie es, von realen Geschehnissen zu berichten." Wir meinen sonst, daß diese Art Widerstand, die die ganze Realität nicht anerkennen will, zu überwinden sei nicht durch Symboldeutungen, sondern durch Maßnahmen, die darauf hinzielen, ein Real-Ich, das solche Deutungen verarbeiten könnte, erst einmal zu schaffen. Melitta Schmideberg berichtet aber von Erfolg, obwohl die Patientin zunächst auch „weiter nichts" „erzählte", „bewußt in keiner Weise auf die Deutungen" „reagierte" „und sie gar nicht zur Kenntnis zu nehmen" „schien".

Zwei Arbeiten von Zulliger bringen wieder Beispiele seiner analytisch-pädagogischen Wirksamkeit, theoretisch einwandfrei und praktisch voll intuitiv-liebevollen Verständnisses wie immer. Erfreulich ist, daß Zulliger sich über seine Heilerfolge immer genauer Rechenschaft gibt, so wenn er immer wieder auf „die Gemeinschaft als die Voraussetzung für das Gelingen therapeutischer Leistungen innerhalb der psychoanalytischen Pädagogik" aufmerksam macht (und eben diese herstellen und beherrschen zu können ist die Kunst Zulligers) und von „Suggestionen" spricht, die er „gestützt auf tieferes Wissen um die

Bedingtheit und die Verkettung eines Symptoms" gibt. Aber auch dieses Wissen sei nicht oder wenigstens nicht vorwiegend und nicht ausschließlich intellektuell: „Wenn er (der Lehrer) erst noch lange nachdenken, überlegen müßte, so würde er nicht unmittelbar reagieren können." — Von solchen Maßnahmen aber streng unterschieden ist die „richtige Kinderanalyse", die Zulliger aber ebenso beherrscht und von der er ebenfalls ein Beispiel einer intellektuellen Hemmung aus infantilen Sexualkonflikten mitteilt.

Bychowski gibt eine Zusammenfassung seiner Erfahrungen bei psychoanalytischen Sprechstunden als Schularzt eines Gymnasiums. Außer vielerlei intellektuellen Hemmungen hatte er auch akute Depressionen, Charakterstörungen aller Art und auch richtige Neurosen zu beraten. Die raschen Erfolge, von denen Bychowski nach oberflächlicher psychoanalytischer Orientierung berichten kann, sind wohl der Übertragung und vor allem dem Umstand zu danken, daß er Gelegenheit hatte, sich mit den Lehrern in Verbindung zu setzen und ihnen Verhaltungsmaßregeln zu geben. Leider fehlen Katamnesen.

Edith Buxbaum erzählt von den Schwierigkeiten, denen sie als Gymnasiallehrerin begegnet, die zum Teil in der Schule, zum weit größeren Teil in den häuslichen Verhältnissen der Schülerinnen, zum größten Teil in deren Neurosen (d. h. in den Nachwirkungen früherer häuslicher Verhältnisse) begründet sind. Der Lehrer allein könne da selten helfen, immerhin viel häufiger, wenn er analytisch orientiert und selbst analysiert ist. — Bei einem an extrem liebloser Behandlung leidenden Kind, dem für Bravheit von der Autorin Geschenke in Aussicht gestellt wurden, fragt man sich, ob es nicht richtiger gewesen wäre, zuerst einmal bedingungslos zu schenken. Viel zu denken gibt auch der Satz: „Der Besuch der Schule ist in den meisten Fällen über dem intellektuellen und sozialen Niveau der Kinder." Stimmt das mit dem intellektuellen Niveau? Ist die gymnasiale Bildung dem nichtgehemmten Durchschnittskind nicht ohne weiteres zugänglich? Bezüglich des sozialen Niveaus ist die Bemerkung aber sicher richtig. Reibungslos ist das Gymnasium nur für reichere Kinder zu absolvieren.

Von analytischen Kinderbeobachtungen berichten ferner noch Stern und Hedwig Just-Keri. Ersterer sah ein sechzehnjähriges Mädchen in der Schule versagen, um den Lehrer auf die Probe zu stellen, ob er sie auch noch liebe, wenn sie nicht die beste Schülerin sei; Aufdeckung dieses Sachverhalts brachte Besserung. Letztere beobachtete ein sechsjähriges Kind, das seine Sehnsucht nach dem Vater, der sich ein Jahr vorher von der Familie getrennt hatte, deutlich im Schulverhalten zeigte; es traf z. B. Rechnungen nicht, in denen die Zahl 5 vorkam, und äußerte, sie wolle nie älter werden als fünf Jahre.

Eingeleitet wird das ganze Heft durch zwei allgemein zusammenfassende theoretische Arbeiten. Die eine von Federn referiert die psychoanalytischen Auffassungen über die „Hemmungen" überhaupt und ergänzt sie durch den Hinweis darauf, daß normaliter jeder Affekt mit Funktionsbeeinträchtigungen einhergehe (wohl durch „ökonomische Verarmung"), und daß pathologische „Hemmungen" oft auf dieser normalen Grundlage fußen; ferner darauf, daß „Hemmung" einmal diffuser Ausdruck einer Abwehr, ein anderesmal spezifisch

im Sinne eines phobischen Symptoms sein könne. An manchen Stellen hätte man theoretisch klarere Formulierung gewünscht, so bei der Gegenüberstellung von „Abwehr" und „Widerstand".

Hermann endlich faßt die vielfach von ihm selbst stammenden Beiträge der Psychoanalyse zur Begabungsforschung zusammen. Auch zur Begabung sei — wie zur Neurose — das Zusammenspiel eines konstitutionellen und eines akzidentellen Momentes erforderlich. Als prädisponierend kämen zunächst als biologische Wurzel bestimmte Erotismen in Betracht (Erhöhung der Erogeneität von Hand und Auge beim Maler), dann auch Erlebnisse als „fakultogen" sowie als auslösende Faktoren und Interesse anregende Motive („Familienszenen" beim Schauspieler). Ein besonderes Fehlen von Begabungen könne entweder auf das Fehlen der begabungserzeugenden Faktoren zurückgehen oder auf eine psychogene Hemmung gegen eine vorhandene Begabung oder endlich auf ein „Überdecken" von „Teilfähigkeiten" durch andere. — Nicht sehr gelungen scheint uns die als Beispiel herangezogene Analyse von Semmelweis, da seine Entdeckung nicht das Werk einer eigentlichen spezifischen „Begabung" ist, es auch nicht ohneweiters angeht, „den großen Entdeckungsgedanken als einen Traum, als eine Phantasie zu betrachten", und da Hermann überdies von biologisch falschen Voraussetzungen ausgeht. („Die Theorie des Kindbettfiebers, wonach dies keine kontagiöse Krankheit, sondern eine durch sich zersetzende Materie auf gesunde Personen übertragbare Krankheit ist. . .")

Fenichel (Berlin).

INHALTSÜBERSICHT DES XVII. BANDES

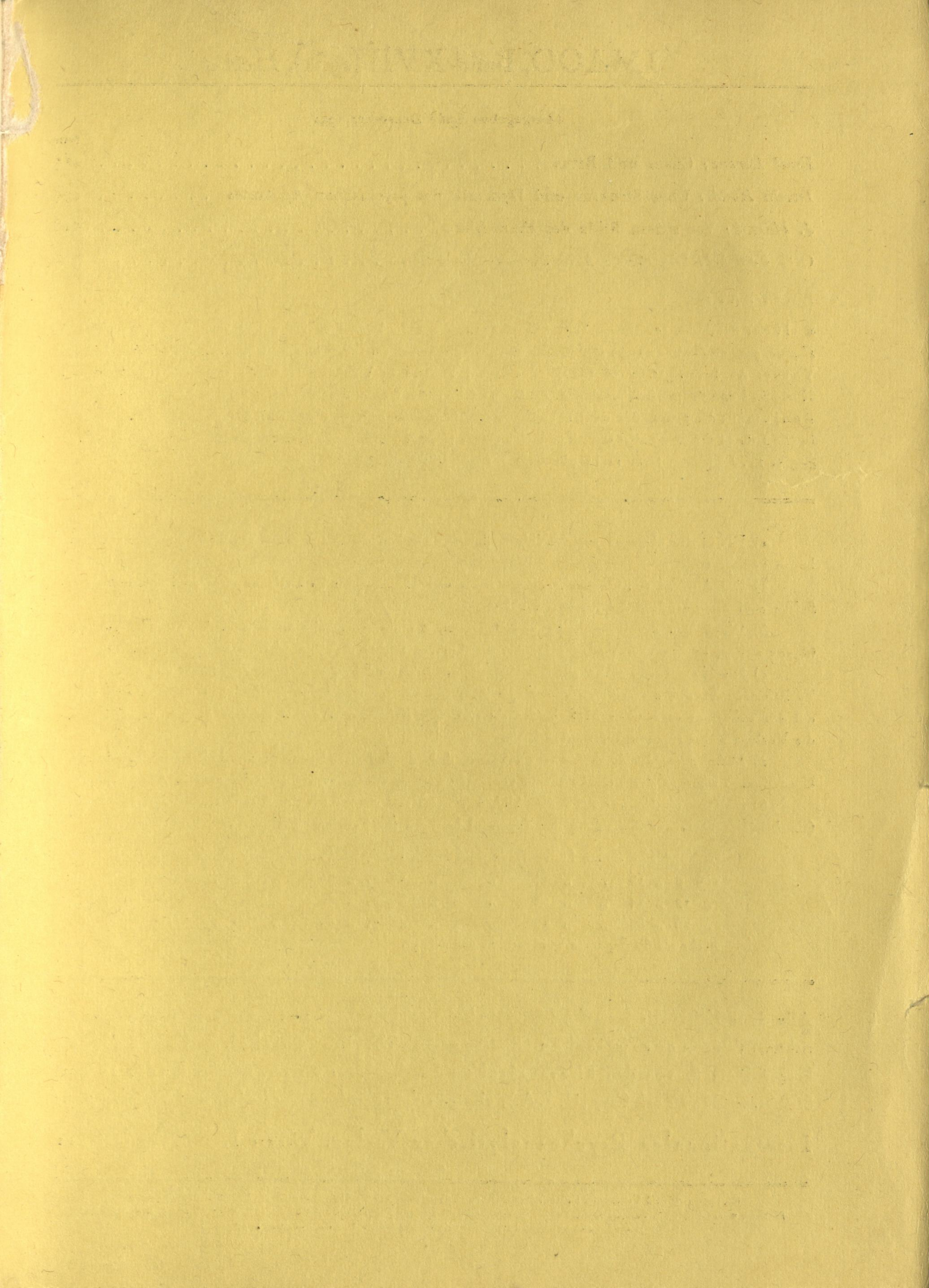
DISKUSSIONEN

REFERATE

Seite

KUNSTBEILAGE

Heft 2 dieses Jahrganges (Seite 145 bis 304) erschien als Sonderheft „Kriminologie"
Heft 3 dieses Jahrganges (Seite 305 bis 432) erschien als Sonderheft „Psychologie"



IMAGO, Band XVII (1931), Heft 4

(Ausgegeben Ende Dezember 1931)

---

1) Die in der »Imago« veröffentlichten Beiträge werden mit Mark 50.— per sechzehnseitigem Druckbogen honoriert.

2) Die Autoren von Originalbeiträgen sowie von Mitteilungen im Umfange über zwei Druckseiten erhalten zwei Freiexemplare des betreffenden Heftes.

3) Die Kosten der Übersetzung von Beiträgen, die die Autoren nicht in deutscher Sprache zur Verfügung stellen, werden vom Verlag getragen; die Autoren solcher Beiträge erhalten kein Honorar.

4) Die Manuskripte sollen gut leserlich sein, möglichst in Schreibmaschinenschrift (nicht eng geschrieben). Es ist erwünscht, daß die Autoren eine Kopie ihres Manuskriptes behalten. Zeichnungen und Tabellen sollen auf das unbedingt notwendige Maß beschränkt sein. Die Zeichnungen sollen tadellos ausgeführt sein, damit die Vorlage selbst reproduziert werden kann.

5) Mehrkosten, die durch Autorkorrekturen, d. h. durch Textänderungen, Einschaltungen, Streichungen, Umstellungen während der Druckkorrektur verursacht werden, werden vom Autorenhonorar in Abzug gebracht.

6) Separata werden nur auf ausdrücklichen Wunsch und auf Kosten des Autors angefertigt. Die Kosten (einschließlich Porto der Zusendung der Separata) betragen für Beiträge

bis 8 Seiten	für 25 Exemplare	Mark 15.—,	für 50 Exemplare	Mark 20.—
von 9 „ 16 „	„ 25 „	„ 25.—,	„ 50 „	„ 35.—
„ 17 „ 24 „	„ 25 „	„ 35.—,	„ 50 „	„ 50.—
„ 25 „ 32 „	„ 25 „	„ 45.—,	„ 50 „	„ 65.—

Mehr als 50 Separata werden nicht angefertigt.

Alle diese Zeitschrift betreffenden redaktionellen Zuschriften und Sendungen bitte zu richten: von den europäischen Ländern aus: an Dr. Otto Fenichel, Berlin W 50, Nürnberger Platz 6, von den überseeischen Ländern aus: an Dr. Sándor Radó, 12 East 86th Street, New York City (U. S. A.); alle geschäftlichen Zuschriften und Sendungen an:

Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien I, Börsegasse 11

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Ges. m. b. H., Wien I, Börsegasse 11
Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortl. für die Redaktion: Adolf Josef Storfer, Wien I, Börsegasse 11
Gedruckt bei Christoph Reisser's Söhne, Wien V, Arbeitergasse 1—7